Crítica a la razón utópica

Franz Hinkelammert

Editorial DEI. San José, Costa Rica. 1984 (Primera edición)

Contenido

Prefacio

La necesidad de una crítica a la razón utópica en la actualidad no necesita mucha justificación. Desde todos los pensamientos sociales del siglo pasado y ya de siglos anteriores nos viene la tradición de una especie de ingenuidad utópica, que cubre como un velo la percepción de la realidad social. Donde miramos, aparecen teorías sociales que buscan las raíces empíricas de los más grandes sueños humanos para descubrir posteriormente alguna manera de realizarlos a partir del tratamiento adecuado de esta realidad. Esta ingenuidad utópica está presente tanto en el pensamiento burgués —que atribuye a la realidad del mercado burgués la tendencia al equilibrio e identidad de intereses que se originan en alguna mano invisible— como en el pensamiento socialista —que atribuye a una reorganización socialista de la sociedad una perspectiva igualmente total de libertad del hombre concreto. De la tierra al cielo parece existir una escalera y el problema es encontrarla.

En nuestro siglo aparece una cierta crisis de esta ingenuidad utópica, pero, sin embargo, esto no llevó de ninguna manera a su superación. Al contrario, esta ingenuidad utópica ha encontrado hoy una expresión más agresiva que sus expresiones anteriores, que nace de una aparente crítica del propio pensamiento utópico. Se trata del pensamiento anti-utópico de la tradición neoliberal actual, que se junta con un neoconservadurismo de igual carácter anti-utópico. Anti-utopía significa aquí, simplemente, anti-socialismo, produciéndose un pensamiento de elaboración anti-utópica que vuelve a ser una réplica más extrema del mito de la mano invisible, que siempre ha sido una expresión de esta ingenuidad utópica. Su lema es: destruir la utopía para que no exista ninguna otra. Especialmente Hayek y Popper son los portadores de este extremismo utopista camuflado, de la anti-utopía como utopía verdadera.

Pero el problema es una crítica de la razón utópica misma, y no el invento de anti-utopías y desapariciones de utopías que camuflan la ingenuidad utópica de sus portadores. Hoy la ingenuidad utópica con su potencialidad destructora no puede volver sino en nombre de la anti-utopía, en nombre de la utopía de una sociedad sin

utopías. Esta utopía nos está amenazando, y el presente análisis no es más que el intento de oponer a este utopismo —el peor que ha existido—, una relación racional con el mundo utópico que acompaña, de alguna manera, toda historia humana.

Todo pensamiento social moderno contiene tanto críticas como elaboraciones o reelaboraciones de utopías. Incluso existe la utopía de una sociedad que no produzca más utopías; una utopía que ya Dante vinculó con el infierno: "Ah, los que entráis, dejad toda esperanza".

En el siguiente trabajo seguiremos, a partir de corrientes claves de las sociedades modernas, este proceso de crítica y producción de utopías, intentando descubrir las más variadas formas de ellas para sistematizarlas e intentar una crítica más bien general de este pensamiento utópico en su conjunto. Estas corrientes no se identifican necesariamente con sociedades, pero creemos que se trata de corrientes que política, ideológica y teóricamente subyacen a la constitución de las sociedades modernas actuales. Por ello, enfocamos corrientes presentes en nuestra actualidad. No intentamos una historia del pensamiento utópico, aunque se hagan necesariamente algunas reflexiones históricas.

Por eso no nos concentramos en los pensadores fundadores de estas corrientes, sino en sus representantes actuales. Nos llevaría demasiado lejos analizar las muchas transformaciones por las cuales han pasado los pensamientos originales del conservadurismo, del liberalismo, del anarquismo y del socialismo hasta llegar a tener la forma que hoy tienen. Prescindimos de eso para poder destacar con más claridad confrontaciones ideológicas y políticas de hoy.

Por otro lado, no haremos tampoco el intento de representar las corrientes aludidas en toda su complejidad de pensamientos. Trataremos más bien de analizar tales corrientes en las opiniones de algunos de sus representantes que nos parecen de una importancia clave para entenderlas. Este método es el que seguiremos especialmente en el análisis de 1os pensamientos conservador, neoliberal y anarquista. Tal selección tiene siempre, evidentemente, un cierto grado de arbitrariedad.

Sin embargo, precisamente en estas corrientes existen hoy pensadores de un carácter tan claramente dominante y que las impregnan con tanta fuerza, por lo menos en América Latina, que parece justificado verlos como una especie de intelectuales orgánicos de los movimientos correspondientes. Esto vale quizás con más nitidez para la representación del neoliberalismo actual a través de Friedrich Hayek y Karl Popper. Hayek es el economista clave de esta corriente, en relación al cual es mucho más conocido Milton Friedman —su discípulo— aunque con matices propios, mientras que Popper es el pensador político que elabora la metodología correspondiente y cuyo pensamiento se encuentra en estrecha relación con el de Hayek.

Peter Berger seguramente no tiene este mismo grado de representatividad del movimiento conservador o neoconservador actual. Tampoco representa la extrema radicalidad de este movimiento en su forma actual, que hoy incluye ya toda una corriente de nombre propio, llamada *Ideología de la Seguridad Nacional.* Sin embargo, por un lado Berger es uno de 1os pensadores conservadores actuales más conocidos en América Latina, mientras que por otro lado, él elabora con gran pureza categorías que en todo pensamiento conservador actual vuelven a aparecer. Además es hoy una figura política importante en la confrontación ideológica del actual gobierno de los Estados Unidos con los movimientos de liberación en América Latina, en especial por su influencia en el "Instituto sobre Religión y Democracia", un importante organismo del gobierno de los Estados Unidos que lucha contra la teología de la liberación.

En cuanto al análisis del anarquismo, nos apoyaremos especialmente en el mexicano Ricardo Flores Magón, que sin duda ha sido el gran inspirador de la revolución mexicana de este siglo. El movimiento anarquista es hoy más bien una tendencia subterránea en América Latina, y ya no aparece como un movimiento político de envergadura. Subterráneamente, sin embargo, pasa también hoy por todos los movimientos populares. Sus categorías, por tanto, tienen su vigencia en corrientes políticas actuales. Su carácter subterráneo, en cambio hace que no tenga ningún representante evidente. Preferimos analizar a Flores Magón porque es un anarquista muy brillante, muy sacrificado y muy olvidado, que merece ser

recordado y que hace presente el profundo humanismo que pasa por el pensamiento anarquista. Antes de decidirme por el análisis de Flores Magón, había partido de una representación excelente y quizás única del pensamiento anarquista, que da Ernesto Sábato en *Abaddón el exterminador.* Pero al fin me decidí por Flores Magón para dejar hablar directamente a un pensador anarquista y no a una elaboración literaria que, por más brillante que sea, sigue siendo una fuente secundaria.

El pensamiento soviético hoy no tiene un representante sobresaliente, que pudiera servir como punto de partida de un análisis como yo lo hubiera querido hacer. Hace cincuenta años tendría que haber tomado a Stalin. Pero el pensamiento de Stalin ha perdido vigencia en la Unión Soviética mucho más de lo que se cree en Occidente. Por otro lado, es una gran ventaja que no haya sido reemplazado por otro de igual nivel. Preferí, por lo tanto, que el objeto de la reflexión sobre el pensamiento soviético fuese no un autor, sino una discusión entre teóricos soviéticos que se llevó a cabo en el período de Chruschtschow con el nombre de *Discusión sobre el comunismo.*

Ahora bien, el objeto de este análisis es una crítica del pensamiento utópico llevada al nivel de una crítica a la razón utópica como tal. Se trata de un análisis que, en última instancia, es metodológico y que busca revelar los marcos categoriales de los pensamientos sociales actuales. Eso explica que entre todos los autores mencionados, me dediqué principalmente al análisis de Karl Popper. Popper es el primero que intentó tal crítica de lo utópico. Hay paralelamente a Popper otro filósofo actual que es representativo de su reflexión sobre lo utópico. Se trata de Ernst Bloch. Me concentré más bien en el análisis de Popper porque Bloch, a pesar de toda la profundidad de su filosofía, no percibe el problema real y urgente de una crítica de lo utópico. Frente a lo utópico, Bloch es completamente acrítico y hasta ingenuo.

Por eso hago toda la crítica a la razón utópica partiendo de Popper. Quiero subrayar eso. *Yo parto de la crítica que hace Popper, y no de una crítica a Popper.* La crítica a Popper, que al lector muchas veces parecerá sumamente áspera, comparte una preocupación que, según creo, está en el propio pensamiento de Popper. Esta crítica a Popper

—que intento hacer— debe mucho más a Popper de lo que parece en este libro. Yo creo que conviene constatar este hecho por lo menos en el presente prefacio. Creo que Popper no supo elaborar los alcances de su punto de partida, y terminó nuevamente, a pesar de todas sus intenciones críticas, en una ingenuidad utópica que subyace a todo pensamiento neoliberal, aunque este siempre se presente como un pensamiento definitivamente más allá de todas las utopías.

El título de este libro recuerda un famoso título de Kant. He intentado seguir en esta *Crítica a la Razón Utópica,* elementos centrales de las críticas kantianas, convencido de que una crítica a la razón utópica, en última instancia, consiste en una transformación de los contenidos utópicos de los pensamientos modernos en conceptos y reflexiones trascendentales. Como las críticas kantianas a la razón son críticas trascendentales de ella, yo intento demostrar que también la crítica a la razón utópica no puede ser sino una crítica trascendental.

El trabajo que presentamos es necesariamente abstracto. Creo, sin embargo, que se trata de una abstracción que es parte de un mundo concreto y sin la cual es imposible percibir siquiera lo concreto, que al percibirlo ya lo interpretamos en términos abstractos. Por eso pueden surgir desacuerdos y contradicciones concretas originadas fácilmente por diferencias en las abstracciones que hacemos entrar en la interpretación de lo concreto. Tomando en cuenta esto, quizás sea legítimo de mi parte afirmar que este libro surgió de las discusiones que se están llevando a cabo sobre el socialismo en Centroamérica y que trata de aportar elementos de juicio que, por ser abstractos, no carecen de importancia.

El presente libro es una elaboración de un manuscrito previo publicado provisoriamente bajo el mismo título en febrero de 1983 como documento preparatorio del "Segundo Encuentro de Científicos Sociales y Teólogos", organizado por el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) sobre el tema: "EI discernimiento de las utopías" y realizado en San José entre el 11 y el 16 de julio del mismo año. Fue elaborado en seminarios internos del DEI, y en mi actividad docente en el Postgrado Centroamericano en Economía y Planificación del Desarrollo de la Universidad

Autónoma de Honduras, en el Departamento de Economía de la Universidad Nacional de Heredia, Costa Rica, y en el Consejo Superior Centroamericano (CSUCA) en San José.

Franz Hinkelammert
Enero 1984
San José

Introducción: El realismo en política como arte de lo posible

La política, como arte de lo posible, entra en la conciencia actual a partir del momento en el cual el hombre empieza a modelar la sociedad según proyectos de una sociedad por hacer. Si bien ya antes se percibe el problema de lo posible en relación a la política, este se presenta como problema central en cuanto se empieza a modelar la sociedad según criterios derivados de algunas leyes sociales, cuya consideración permite proyectar una sociedad futura y pensarla en función de un ordenamiento adecuado y humano de tales relaciones sociales.

1. La polarización entre lo posible y lo imposible

El momento en el cual la política, como arte de lo posible, juega un papel central en el pensamiento sobre la política, es la revolución burguesa con su proyecto de una remodelación de la sociedad según las llamadas "leyes de la naturaleza humana". Estas Ieyes se hacen presentes a través de la propiedad privada y el cumplimiento de contratos, elementos institucionales que permiten constituir una sociedad en la cual todas las relaciones sociales pretendidamente pueden ser harmónicas. Así pues, la propiedad privada parece ser el elemento que permite proyectar una nueva sociedad que abre, por un lado, la perspectiva de un progreso humano infinito y, por otro, una posibilidad de la participación de todos en los frutos de este progreso.

Hegel parece ser uno de los primeros que crítica tal proyección de una nueva sociedad como "pretendida racionalidad" y, por tanto, como un proyecto fuera del ámbito de lo posible:

"Desarrolladas hasta convertirse en fuerza, esas abstracciones han producido, realmente, por un lado, el primero y —desde que tenemos conocimiento en el género humano— prodigioso espectáculo de iniciar completamente de nuevo y por el pensamiento la constitución de un Estado real, con la ruina de todo

lo que existe y tiene lugar, y de querer darle como fundamento la pretendida racionalidad; por otro lado, puesto que sólo son abstracciones privadas de ideas han hecho de esta tentativa un acontecimiento demasiado terrible y cruel.[1]

No era, como dice Hegel, la primera vez sino la segunda. Ya la revolución inglesa, más de cien años antes, había hecho algo muy parecido.

Sin embargo, Hegel no refuta toda sociedad burguesa como imposible y de “pretendida racionalidad”. Se dirige más bien contra un determinado liberalismo que constituye el Estado a partir de un contrato social del tipo del contrato de compra y venta. Este Estado y esta sociedad serían abstracciones cuya persecución destruye, porque persiguen algo que es imposible.

Mucho más impacto que la critica hegeliana al proyecto abstracto de la sociedad burguesa tuvo la crítica de Marx, que formalmente es muy parecida, aunque materialmente distinta. Marx ve toda sociedad burguesa como una sociedad imposible, y no solamente una forma determinada de ella. Pero su critica es la de las abstracciones perseguidas por la sociedad burguesa, las que desembocan en algo imposible y que, por ello, producen la destrucción. Según Marx, precisamente es imposible —o de "pretendida racionalidad” según palabras de Hegel— encargar a las relaciones mercantiles la tarea del progreso humano, pues de esta manera sólo se puede desarrollar una revolución técnica y el progreso consiguiente sacrificando la vida humana en pos de la gloria mercantil. Especialmente en su teoría del fetichismo, Marx elabora este punto de vista de que un progreso desencadenado sobre la base de las abstracciones mercantiles, se vuelca en contra de la vida humana y la devora.[2]

---

[1] C. F. Hegel, Filosofía del Derecho, párrafo 258.
[2] “Sin embargo, la maquinaria no actúa solamente como competidor invencible e implacable, siempre al acecho para dejar “sobrante” al obrero. Como potencia hostil al obrero, la maquinaria es proclamada y manejada de un modo tendencioso y ruidoso por el capital. Las máquinas se convierten en el más poderoso medio de guerra para derrotar las sublevaciones obreras periódicas, las huelgas y demás movimientos contra la autocracia del capital. Según
[2] “Sin embargo, la maquinaria no actúa solamente como competidor invencible e implacable, siempre al acecho para dejar “sobrante” al obrero. Como potencia

Luego, en Marx aparece con toda su fuerza el argumento de la imposibilidad de una determinada política, es decir, su irrealismo. Partiendo de la teoría económica burguesa, él formula leyes que expresan tal imposibilidad y que orientan a una distinta proyección de la sociedad y su correspondiente remodelación. Según Marx, la sociedad capitalista es imposible porque es autodestructiva, por tanto, el progreso desencadenado dentro de la sociedad burguesa solamente puede ser orientado en función de la vida humana si es controlado y dominado en función de la propia vida humana. Para eso hay que superar las abstracciones vinculadas con las relaciones mercantiles y, consecuentemente, las relaciones mercantiles mismas.

Analizando la sociedad burguesa en términos de su posibilidad, Marx la declara imposible, lo que en su lenguaje significa insostenible. Anuncia entonces su sustitución por una sociedad socialista, única sociedad posible, porque el progreso técnico tiene que ser controlado para poder ser compatible con las condiciones de la vida humana concreta. Marx insiste en que él no busca la sustitución de la sociedad burguesa por razones morales o por llamados en nombre de alguna ética, sino por razones de posibilidad de la sociedad humana misma. Esto es, la sociedad humana no es posible si sigue siendo capitalista, y puede asegurar la sobrevivencia de los seres humanos y de la naturaleza solamente si se transforma en socialista. Por consiguiente, Marx rechaza que la transformación de la sociedad capitalista sea un asunto de valores o juicios de

---

hostil al obrero, la maquinaria es proclamada y manejada de un modo tendencioso y ruidoso por el capital. Las máquinas se convierten en el más poderoso medio de guerra para derrotar las sublevaciones obreras periódicas, las huelgas y demás movimientos desatados contra la autocracia del capital. Según Gaskell, la máquina de vapor fue desde el primer día un antagonista de la "fuerza humana" que permitió a los capitalistas despedazar las exigencias crecientes de los obreros, las cuales amenazaban con empujar a la crisis al incipiente sistema fabril". K. Marx, El capital I, 361. Ver también Hinkelammert, Franz J.: Las Armas Ideológicas de la Muerte. DEI, San José, 1981. Segunda Edición revisada y ampliada con introducción de Pablo Richard y Raúl Vidales. Parte I: Fetiche que matan. P.7-162
La conclusión de Marx es:
"Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador". Marx, El Capital, FCE, México, p. 423/424

valores, sino que es estrictamente una cuestión de juicios de hecho, desarrollados a partir de la necesidad de la sobrevivencia de la humanidad. En Marx, la necesidad de esta transformación no resulta de una racionalidad con arreglo a valores, sino más bien de una racionalidad con arreglo al fin de la sobrevivencia de la humanidad.

Recién esta discusión de la sociedad capitalista hecha por Marx transforma toda la visión de la política y su realismo en una discusión del ámbito de lo posible y, por tanto, de lo realizable. Como ya dije, la política no sigue aquí primordialmente de éticas, sino de juicios de hecho. Antes que cualquier juicio ético aparece el juicio fáctico que nos dice que algo puede ser éticamente obligatorio, sólo si también es factible. "No se debe lo que no se puede" (Ad imposibilia nemo tenetur). Este antiguo principio —ya la escolástica medieval lo pronuncia— es aplicado ahora a la conformación de la sociedad misma. Si la sociedad capitalista es incompatible con la sobrevivencia humana, entonces es imposible, y por lo tanto no puede haber ninguna obligación ética, que exija mantener la sociedad capitalista Si no se puede seguir con la sociedad capitalista, entonces tampoco se debe. Y si la sociedad socialista es la condición necesaria para la sobrevivencia, entonces se puede estar obligado a ella. El deber sigue al poder; ninguna norma puede exigir su validez absoluta, como si fuera un principio. Por lo tanto, la ética no está abolida, sino mediada – y relativizada– por las condiciones de la posibilidad de la reproducción de la vida humana concreta. Una sociedad que no garantice, asegurando la satisfacción de las necesidades, la vida de todos, es imposible en sentido de ser insostenible.

Si no se puede seguir con la sociedad capitalista, entonces tampoco se debe. Y si únicamente una sociedad socialista se puede, entonces también se debe. El deber sigue a la posibilidad; no le precede.

Sin embargo, un deber se sigue del poder solamente en el caso de que haya una única alternativa, que puede ser también el común denominador de un conjunto de alternativas posibles. Lo decisivo es la polarización entre lo posible y lo imposible, y, a partir de Marx, el criterio del límite entre lo posible y lo imposible es el criterio de la reproducción de la vida humana real y concreta.

De este concepto del límite surge un deber ético de ajustar todas las estructuras sociales para que sea posible esta reproducción de la vida humana. Pero eso no significa necesariamente, que sea posible solamente una sociedad o una ética determinadas. La condición de la necesaria reproducción de la vida humana es el criterio para juzgar sobre cualquier ética y cualquier estructura social posibles. Es un concepto negativo, no positivo. Puede excluir o relativizar normas, pero no puede determinarlas positivamente. Está definido, con este concepto, lo que Marx y Engels llaman materialismo histórico.

Pero un tal concepto negativo de la validez de normas, se puede transformar en un aparente concepto positivo. Eso es posible, si se declara como imposible a una sociedad especial – es decir, una sociedad que es incompatible con las condiciones de la sobrevivencia – y se identifica, por consiguiente, a la sociedad contraria como la única sociedad posible. La condición para esta transformación está en una estricta polarización entre dos sociedades, de las cuales a una se le llama imposible, por lo cual aparece la otra como la única alternativa posible. No hay más posibilidad de escoger. La única sociedad posible adquiere una validez absoluta e indiscutible. Se convierte en „societas perfecta", en ley de la historia.

Sin duda, el movimiento socialista argumentó de esta manera, basándose en el concepto de Marx. Ya en Marx, se puede encontrar una tendencia hacia esta argumentación. Marx mostró que la sociedad capitalista es imposible e incompatible con las condiciones de la sobrevivencia de la humanidad y de la naturaleza. Por consiguiente, como única alternativa válida al capitalismo, existe esta sociedad que se llama socialismo. El criterio negativo se había convertido en criterio positivo. Determinó toda acción a un orden social y una ética determinadas, declarados como „única alternativa". El filósofo polaco Leszek Kolakowski lo designó como „chantaje con una sola alternativa"[3]

---

[3] Dice sobre la sociedad, que sostiene, que no hay alternativa para ella:
"Los participantes de la discusión actual... deben recordar, digo yo, todo lo que se ha podido justificar por frases hechas y, por tanto, todo lo que también se podrá justificar y santificar en el futuro - por medio de frases hechas generales

De esta manera, Marx introduce en el pensamiento social categorías básicas que el propio pensamiento burgués asume después, aunque les cambie su contenido hacia su contrario. Se trata, sobre todo, de la reproducción de la vida real como última instancia de cualquier sociedad posible, y de la exigencia de desarrollar el pensamiento social sobre la base de leyes de lo posible y no de exigencias éticas: lo que "se debe" aparece solamente en el interior de lo que "se puede", y la ciencia social es una ciencia objetiva sin juicios con arreglo a valores.

Cuando la teoría burguesa responde críticamente a Marx, tiene que reformular estos pensamientos completamente. Aparecen así una nueva teoría económica, una nueva teoría de valores y una nueva epistemología que llevan, inconfundiblemente, la huella del pensamiento marxista, pero que a la vez invierten todos los términos de Marx. Especialmente nos interesa destacar dos elementos de este nuevo enfoque teórico burgués, que es ahora antimarxista, aunque se mantiene en el interior del espacio teórico creado por Marx. Por un lado, toda esta crítica a Marx es una crítica de la posibilidad de las alternativas que no argumenta primordialmente con valores y, por tanto, con juicios con arreglo a valores, sino a partir de juicios de hecho. Por otro lado, aunque no lo diga mucho, mantiene el argumento de la reproducción material de la vida como última instancia del realismo de las opciones políticas.

El argumento de posibilidad en la teoría burguesa es claramente una inversión del argumento marxista. Marx había sostenido que la sociedad capitalista es imposible (insostenible) porque dirige el desarrollo técnica y económico desencadenado en contra de la vida humana; como única sociedad posible y como alternativa exclusiva a partir de su análisis, aparece la sociedad socialista, que Marx concebía como una economía sin mercado y dinero. La nueva teoría burguesa invierte este argumento y dice que el socialismo es imposible, porque la abolición de las relaciones mercantiles y del

---

referentes al realismo político y a la única alternativa, a la cual, supuestamente, está condenado el mundo."
Kolakowski, Leslek: Der Mensch ohne Alternative. (El hombre sin alternativa) Piper. München, 1960. S.85 nota.

cálculo de dinero hacen imposible asegurar la vida real y concreta; el capitalismo entonces parece ser la única sociedad hoy posible. Tampoco reivindica valores y se despide del derecho natural iluminista. Asume el tipo de argumentación de Marx, pero lo invierte: el socialismo es imposible, solamente el capitalismo es posible. Por tanto, como no se puede tener socialismo, no se debe intentarlo, y como únicamente se puede tener el capitalismo, se debe asumirlo. Lo imposible no se debe, y la única alternativa posible se debe. De la posibilidad se deriva el deber.

El argumento clave que surge en esta discusión es el de las relaciones mercantiles. La teoría burguesa insiste en que es imposible una sociedad moderna sin cálculo de dinero, y como el socialismo concebido por Marx presupone la abolición del dinero, este socialismo es imposible. Por consiguiente, tampoco se debe realizarlo. Sin embargo aunque sea escondidamente, este argumento sobre las relaciones mercantiles presupone el otro argumento de Marx de que la última instancia de toda sociedad posible es la reproducción de la vida real. La imposibilidad del socialismo sin dinero se deriva de la validez de esta última instancia, y no podría argumentarse sin ella. Por consiguiente, el argumento de la necesidad del cálculo de dinero, por ejemplo en Weber, también se deriva de la reproducción de la vida real como última instancia de la sociedad. De la manera siguiente, por ejemplo, aparece en Max Weber:

"Pero aun entonces quedaría el hecho de que el cálculo natural no podría resolver el problema de la imputación del rendimiento total de una explotación a sus "factores" y disposiciones particulares, en la misma forma que esto lo realiza hoy el cálculo de rentabilidad en dinero; y que por eso cabalmente el actual abastecimiento de masas por medio de explotaciones produciendo en masa opone la más fuerte resistencia a aquella forma de cálculo".[4]

De esto concluye:

"La vinculación del destino material de la masa al funcionamiento correcto y continuo de las organizaciones capitalistas privadas,

[4] Max Weber, Economía y sociedad. México, FCE, 1944, pág. 79.

organizadas de una manera cada vez más burocrática, va siendo más fuerte a medida que pasa el tiempo, y la idea de la posibilidad de su eliminación es, por tanto, cada vez más utópica".[5]

La imposibilidad del socialismo la deriva ahora Weber del "destino material de la masa" y del "abastecimiento de masas", de manera análoga a como Marx había argumentado a partir de este mismo destino material la imposibilidad del capitalismo. Y así como Marx había derivado de la imposibilidad del capitalismo la necesidad del socialismo, Weber argumenta al revés: de la imposibilidad del socialismo deriva la necesidad y la fatalidad del capitalismo. No se puede asegurar la reproducción de la vida real sino en el socialismo, concluye Marx. Weber, en cambio, concluye que no se puede asegurar esta misma reproducción de la vida real sino en el capitalismo. Ambos usan la reproducción de la vida real como última instancia, pero sólo Marx tiene conciencia de ello. A Weber esto le pasa totalmente desapercibido, sin embargo, aunque no lo sabe, lo hace. Hasta está convencido que ha refutado al materialismo histórico.[6]

La razón es obvia. El intento de abolición del dinero únicamente puede ser imposible si destruye la reproducción de la vida real; si no la destruyera, no sería imposible. Puesto que es lógicamente consistente el plan de la abolición de las relaciones mercantiles, solamente puede ser imposible, si pone en peligro a la vida humana

---

[5] Ibid., págs. 741-742.

[6] En el siguiente texto el mismo Weber usa en términos bastante claros el argumento del materialismo histórico para explicar el ocaso del imperio romana: "La paz significaba el gradual agotamiento de la oferta de esclavos: para un desgaste humano, como las plantaciones deberían realizar según el ideal de Varros, y como las minas lo requerían, la cría especulativa y el **comercio pacifico de esclavos** no eran suficientes. Al comienzo el precio de los esclavos subió rápidamente, porque faltaba abastecimiento del mercado - en el tiempo tardío del imperio al contrario este precio es sumamente bajo, porque por mientras las transformaciones de la organización económica habían bajado grandemente la demanda." "Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft im Rom der Kaiserzeit. Aus: Max Weber. Soziologie, weltgeschichtliche Analysen, Politik. Kröner, Stuttgart,1956. S.51 (traducción del autor)
Exactamente así ya había argumentado Marx mucho antes de Weber, para explicar este ocaso de Roma. En ambos casos se usa el argumento de la imposibilidad de la reproducción de la vida real, que en última instancia explica el socavamiento del imperio romano.

misma. Por tanto, Weber forzosamente tiene que afirmar la última instancia económica de Marx, para poder denunciar la abolición del dinero como utopismo. Para que su argumento tenga sentido, tiene que afirmar algo que Marx precisamente llama materialismo histórico. Lo que en verdad Weber sostiene, es, que solamente el capitalismo puede asegurar a la vida real. A pesar de las muchas contradicciones de su argumentación, según Weber la lógica del materialismo histórico es el capitalismo y no el socialismo, por la razón de que el socialismo es imposible y en este sentido "utópico". Sin embargo, no ha escapado del marco de argumentación del materialismo histórico.

Como la argumentación de Marx, también la argumentación de Weber depende de la validez de un dualismo maniqueo. El capitalismo y el socialismo, tienen que ser entendidos en polarización absoluta, para que pueda aparecer como única alternativa posible solamente una de estas dos formas de la sociedad, en el caso de Weber el capitalismo, en el caso de Marx el socialismo. La causa para esto está en sus teorías de la realidad, pero no en la realidad misma. El análisis de la mercancía produce este dualismo absoluto. Marx provoca este dualismo, afirmando la tendencia del capitalismo hacia la destrucción de los seres humanos y de la naturaleza, de modo que la alternativa al proceso de destrucción solamente puede ser un socialismo como economía sin dinero. Weber asume este dualismo absoluto, también entendiendo al socialismo como economía sin dinero, de modo que todo cálculo de dinero y toda producción de mercancías está ligado absolutamente al capitalismo. Porque Weber considera al cálculo de dinero como insuperable, para él el capitalismo queda como la única alternativa. Así, todos los argumentos éticos, refiriéndose al orden económico, para él se reducen a juicios de hecho. Entre la „ética del socialismo" y la „ética del capitalismo" no está el juicio de valor, sino el juicio de hecho como última instancia de decisión.

Tal dualismo absoluto lleva a la construcción de leyes metafísicas de la historia. Ya el propio Marx había calificado el capitalismo como una sociedad que se autodestruye, por querer realizar un progreso técnico infinito en forma capitalista, un objetivo imposible (insostenible). Max Weber simplemente torna el análisis al contrario (Popper y Hayek siguen a él). Califica al socialismo como una

sociedad cuyo objetivo es realizarse como una sociedad sin dinero, razón por la cual desemboca en una sociedad que se autodestruye. Los dos pensadores construyen leyes metafísicas de la historia, que llevan al mismo resultado. Sin embargo bajo condiciones contrarias e invertidas.[7]

El argumento burgués de la imposibilidad del socialismo simplemente torna al contrario el argumento de Marx de la imposibilidad del capitalismo. Marx había insistido en la destrucción del ser humano y de la naturaleza por la economía capitalista; por eso la designó tendencialmente como una economía imposible. Weber, y, siguiendo a él, Hayek y Popper, consideran al socialismo como imposible, porque, como economía sin cálculo de dinero, no puede sustentar a la vida humana. No puede asegurar al „abastecimiento de las masas“ . La argumentación de Weber no se sostiene con argumentos éticos; se basa en la eficiencia del capitalismo y su capacidad de asegurar el „abastecimiento de las masas“. Con eso, se despide de la ley natural de la iluminación, que deriva a la propiedad privada de la naturaleza del ser humano (John Locke), argumentando de manera ética. Toma al argumento, que había desarrollado Marx, y lo invierte. Si es imposible el

[7] Popper dedica su libro "La miseria del historicismo" a "los incontables hombres y mujeres de todos los credos, naciones o razas que cayeron victimas de la creencia fascista y comunista en las Leyes Inexorables del Destino Histórico." Popper, Karl: La miseria del historicismo. Alianza. Madrid, 1973. Dedicatoria. Esta dedicatoria es reveladora. Es notable, que el fascismo nunca ha hablado de “Leyes Inexorables del Destino Humano". El fascismo rompe intencionalmente con eso y es irracionalista. Se habla de estas Leyes Inexorables únicamente en la tradición del racionalismo occidental. Efectivamente, al estalinismo se lo puede imputar, siendo un racionalismo.
Pero hay otro problema. Los que hoy hablan de tales Leyes Inexorables del Destino Humano, son precisamente los ideólogos de la actual estrategia de acumulación y de remodelación de la sociedad humana entera, cuando hablan de la globalización y el pretendido fin de la historia. En América Latina fueron las dictaduras de Seguridad Nacional, que eran verdaderos Estados totalitarios, que conformaron sociedades correspondientes a esta estrategia. Pero el filósofo de la corte de estas dictaduras - sobre todo en Brasil, Uruguay y Chile - era el mismo Sir Karl Popper. Eran totalitarismos de la sociedad abierta de Popper. Popper nunca se opuse a este uso de su pensamiento.
Hoy una dedicatoria de este tipo tendría que hablar de las pretendidas Leyes Inexorables de la globalización y del mercado total y referirse a sus también incontables víctimas.

socialismo, no hay obligación moral de optar por él. Nadie puede optar realistamente entre algo posible y algo imposible. Por tanto, si todas las otras alternativas son imposibles, solamente se puede optar por el capitalismo como única alternativa posible. No hay otra posibilidad. Cada ética válida, para corresponder a esta posibilidad, tiene que moverse en el marco del capitalismo. En su tesis, por la forma, Marx había argumentado igual, pero por el contenido, de modo invertido. Si es imposible el capitalismo, solamente queda el socialismo; y la decisión no puede ser cambiada por ninguna ética. Para él, el socialismo pasa a ser el resultado de la realidad misma, no una consecuencia de algún juicio de valor.

En una argumentación tal, la ética llega a ser disuelta en juicios de hecho; los juicios de valor llegan a ser reducidos a ser „juicios de gusto". Aparentemente, los juicios de hecho solos deciden sobre las alternativas. La sujeción de los juicios de valor a los juicios de hecho recibió una denominación especial; es la fuerza compulsiva de los hechos, o, en Weber, lógica propia del hecho (Eigenlogik der Sache). Tanto en Marx como en Weber, la opción entre capitalismo y socialismo es vista estando sujeta a una fuerza compulsiva de los hechos. La fuerza compulsiva de los hechos domina la opción entre una ética o capitalista o socialista, como domina hoy a la mayoría de las decisiones políticas específicas. Si en Berlin un muro es construido o destruido, se ve como resultado de fuerzas compulsivas de los hechos.[8] El cobro inexorable de la deuda externa, que destruye a los países subdesarrollados, supuestamente es basado en una fuerza compulsiva de los hechos, de modo que también aquí no se ve ninguna alternativa posible. Weber afirma la ciencia libre de todo valor, pero de hecho resultó algo diferente, porque la ciencia ha trasformado a los juicios de valor, y por consiguiente los problemas éticos, en juicios del hecho. Ahora, el hecho decide sobre el valor de los valores. El mito del fin de la historia (Francis Fukuyama) y el „chantaje con una única alternativa posible" (Kolakowski) solamente ponen el punto final a tal desarrollo. La

---

[8] ver también p..e. Rufin, Jean-Christophe: L'Empire et les nouveau Barbares. Ed., J.C.Lattès. Paris, 1991.
Justificándolo por fuerzas compulsivas de los hechos, Rufin llama a construir un nuevo limes para impedir el acceso a los bárbaros, que ésta vez vienen del sur y del este.

ideología neoliberal, aún se declare lo contrario, ha desarrollado una replica burlesca al extremismo de la ideología estalinista.[9]

Así pues, la transformación marxista del análisis social en un análisis de lo posible y de lo imposible, no ha desembocado en el resultado unívoco que Marx esperaba. El resultado ha sido ambiguo, si bien el tipo de argumentación se ha generalizado. Entretanto, la contradicción entre los análisis de Marx y Weber, en gran parte aparece relativizada. Por un lado, sin duda, Marx tiene razón, insistiendo en que el capitalismo contiene una tendencia a la destrucción del ser humano y de la naturaleza. Eso se percibe hoy aún con más claridad que durante la vida de Marx. Por eso, en cierto sentido, el capitalismo puede ser visto como imposible o insostenible. Por otro lado, también Weber tiene razón, insistiendo en la imposibilidad de la abolición del cálculo de dinero y de las relaciones mercantiles. En eso, también una afirmación de la vida humana, como la ve Marx, puede ser vista como imposible. Aunque las relaciones mercantiles están sofocando la vida humana, esta vida puede ser asegurada solamente dentro de las relaciones mercantiles y del cálculo de dinero, los cuales, juntos, constituyen el marco de cualquier afirmación factible de la vida humana. Eso también, si las tensiones entre la protección de la vida y las tendencias del mercado llevan a un conflicto permanente.

Por tanto, la contradicción entre los análisis de Marx y Weber, no se basa en la realidad, sino resulta de su proceder teórico, es decir de su forma de análisis. Eso precisamente es el tema de la „crítica a la razón utópica".

El dualismo maniqueo, que domina a los análisis tanto de Marx como de Max Weber, es creado por una utilización especial de términos utópicos. El análisis de la imposibilidad – sea el del capitalismo, hecho por Marx, sea el del socialismo, hecho por Weber – respectivamente se basa en la idea utópica de la única alternativa posible. A la imposibilidad del capitalismo con sus tendencias destructoras, Marx contrapone la asociación de productores libres,

[9] Hinkelammert, Franz J.: ¿Capitalismo sin Alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella. Pasos, Nr.37 Set./oct. 1991. DEI. San José.

que no necesitan más las relaciones mercantiles, porque pueden coordinar directamente su división del trabajo. En el socialismo soviético, en vez de esta asociación de productores libres, se realizó la planificación central, que tenía que registrar todas las relaciones económicas de tal manera totalizante, que se esperaba que algún día no sean más necesarias las relaciones mercantiles. En Weber, todo es al contrario. Para él, las asociación de productores libres y la planificación sin dinero son el caos. Frente a ello, contrapone el mercado puro (den reinen Markt), que por su automatismo – su „mano invisible“- produce tal armonía, que están preservados los intereses de todos; de esta manera, de la lógica de los hechos (Sachlogik) del mercado, resulta aquello que la ética tradicional exigió como resultado de la acción moral.[10] Por ambos lados, las utopías – la utopía de la asociación libre de los productores, la utopía del plan total y la utopía del mercado total – forman el contrapeso a la realidad precaria y amenazada; la realidad precaria está confrontada con la idea de una realidad idealizada. Pero la idea de una realidad lograda aparece como la realidad verdadera, como realismo político. El progreso técnico es interpretado como vehículo, que, aproximándose asintóticamente a la realización de la idea de una realidad lograda, es garante del supuesto realismo. Marx, los soviéticos, Weber y Hayek – todos - se consideran como los realistas verdaderos, que se hallan más allá de la utopía.[11]

La „crítica a la razón utópica“ tiene que criticar esta utopía enmascarada como realismo, que lleva, en todas su formas, a un dualismo maniqueo; al fin, tal dualismo amenaza, o hasta destruye al realismo.

2. Lo utópico en el realismo político

---

[10] "Este fenómeno: el que una orientación por la situación de intereses escuetos, tanto propios como ajenos, *produzca efectos análogos a los que se piensa obtener coactivamente —muchas veces sin resultado— por una ordenación normativa,* atrajo mucho la atención, sobre todo en el dominio de la economía; es más, fue precisamente una de las fuentes del nacimiento de la ciencia económica." Weber, Max: "Conceptos sociológicos fundamentales" §4, en *Economía y sociedad, op. cit.,* pág. 24.
[11] ver Hinkelammert, Franz J.: El mapa del imperador. Determinismo, caos, sujeto. DEI. San José, 1996.

El análisis de lo utópico en el sentido de la imposibilidad, no se puede hacer de tal manera maniquea, como lo sugiere la tradición desde hace más de cien años. Lo que se hace en realidad, nunca puede ser imposible aunque insostenible como tendencia; pero sí, lo que se piensa estar realizando puede ser algo perfectamente imposible. La contradicción entre imaginación y actución real, deforma y paraliza la capacidad para el realismo político.

Por otro lado, la razón y la voluntad puras – es decir, la razón y la voluntad que prescinden de todo lo que se refiere a su facitibilidad –, buscando la mejor realidad concebible, siempre conciben lo imposible, no importa a partir de qué critérios definan esta mejor realidad concebible. La definición de lo posible, solamente se puede hacer por medio de la imaginación y la concepción de lo imposible. Sujetando lo imposible al criterio de la factibilidad, resulta lo posible.

O sea: solamente crriticando lo imposible en cuanto imposible, podemos definir lo posible. A partir de la praxis se descubre la imposibilidad de lo imposible, lo que nos permite describir el mundo de lo posible.

Por consiguiente, sin utopía no hay conocimiento de la realidad. Lo imposible es el punto de orientación – una especie de brújula de la praxis y del conocimiento de lo imposible. Con eso, el problema de lo utópico hace parte del proceso de la praxis y del conocimiento, por los cuales intentamos a realizar lo posible. Pero al caer en la ilusión de poder realizar lo imposible, la realización de lo posible se vuelve en su contrario.

Desde el punto de vista del análisis socialista, el capitalismo resulta imposible; desde el punto de vista del análisis burgués, es el socialismo el que resulta imposible. La polarización es la misma, a pesar de que la argumentación haya pasado del ámbito de los valores éticos al ámbito de las posibilidades fácticas, y de que la reproducción de la vida humana sea utilizada como última instancia en ambos análisis. Además, la imposibilidad sostenida se refiere a horizontes temporales cada vez más largos. Ya desde hace más de cien años el capitalismo fue declarado imposible. ¿Qué sentido

mantiene entonces la tesis de la imposibilidad si sociedades imposibles se mantienen durante siglos?

En este sentido recién podemos enfocar la pregunta de cualquier política que sea realista: cuál es la sociedad que sería la mejor posible? Por supuesto, una respuesta a secas no es posible por cuanto necesitamos una medida de „lo mejor posible". Esta medida no la podemos tomar de ninguna ética preconcebida, porque no contiene un criterio de factibilidad. No podemos formular deberes sino una vez determinado este marco de factibilidad.

Así pues, cualquier imaginación de la „mejor sociedad posible" tiene que partir de la „mejor sociedad concebible". Luego, la mejor sociedad posible aparece siempre como una anticipación de esta otra mejor sociedad concebible. Por eso, el contenido de lo posible es siempre algo imposible que da sentido y dirección a lo posible. Es decir, todo posible existe en referencia a una plenitud imposible.

A partir de este análisis podemos ver de una manera diferente la contraposición analizada entre el pensamiento socialista de Marx y el burgués de Max Weber, los cuales han constituido sus respectivas tradiciones. Marx, sin duda, parte de la afirmación de la vida humana concreta. Piensa ésta en términos de una plenitud que describe como reino de la libertad o comunismo, y en relación a ella concibe la sociedad socialista a la que aspira como aproximación o anticipación en términos de un "lo mejor posible". La conceptualización de tal plenitud es absolutamente radical, mientras que la sociedad por hacer aparece más bien como una sociedad factible que se realiza "lo más posible". Weber, en cambio, ve con toda razón que este reino de la libertad es imposible, utópico, y lanza su crítica en contra. Constata, con razón, que la abolición de las relaciones mercantiles —que Marx considera como parte de lo posible— cae en el ámbito de lo imposible. Sin embargo, en su propio análisis Weber sigue el mismo esquema que él crítica en Marx. En efecto, afirma que precisamente el capitalismo puede asegurar esta reproducción material de la vida, pero como no puede sostener tal capacidad en términos empíricos, la concibe también en términos de una plenitud capitalista imposible, concepto que toma del análisis neoclásico del equilibrio de los mercados. Se trata de una plenitud tan radicalmente concebida como aquella otra de

Marx, y que el mismo Weber tanto criticaba. En relación a ella, Weber también tiene que buscar "algún mejor posible" —porque la plenitud de tal equilibrio no lo es—, considerando hallarlo en una política de reformas sociales en el marco del propio capitalismo.

3. La amenaza a la realidad por la identificación de lo imposible con lo posible

Aparecen, entonces, varias plenitudes imposibles y varias formulaciones de los tipos de aproximación a ellas, en términos de „lo mejor posible". Lo que se contrapone no son simples imposibilidades o posibilidades, sino niveles de imposibilidad y grados de posibilidad. Ahora bien, ambas sociedades, que se relacionan con sus respectivas plenitudes perfectamente imposibles, se distorsionan a si mismas a partir del hecho de que consideran sus realizaciónes fácticas como pasos hacia aquella infinitud en relación a la cual son concebidas.

Bajo este punto de vista, la historia del siglo veinte puede ser interpretada como una historia de construcciónes utópicas con consecuencias desastrosas para el ser humano y la naturaleza. Se usa las construcciónes utópicas para legitimar los respectivos imperios y eliminar las alternativas. El utopismo del presente pensamiento neoliberal es una construcción tal. Reagan, como presidente de los EE.UU., se refirió al sistema político de los EE.UU. como „ciudad que brilla en la montaña", una referencia que es una mezcla de expresiones del sermón del monte con la utopía bíblica del nuevo Jerusalén, como aparece literalmente en el apocalipsis Juan,[12] dando de esta manera, al utopismo neoliberal, el brillo mítico-religioso de una utopía realizada del Reino de Dios.

Análogamente, el nacionalsocialismo utiliza su construcción utópica del "Reino millenario" "Tercer Reich". De modo parecido, se legitima el stalinismo como estado necesario para pasar al comunismo perfecto. Cada construcción utópica, se entiende como societas perfecta ella misma, que en su núcleo ya incluye todo futuro humano

---

[12] ver Mat 5,14 y Ap 21,10. Reagan combina estas dos citas, para llegar a su expresión.

posible, y por consiguiente puede reclamar ser el fin de la historia. La societas perfecta siempre se ve confrontada con algún "Reino del Mal", contra el cual tiene que defenderse. La societas perfecta define su política como "política real" (Realpolitk), por la cual impone el correspondiente poder dominante los límites del actuar a los dominados. En consecuencia, del lado de los dominados, la Realpolitik consiste en reconocer a estas leyes impuestas y moverse entre aquellas posibilidades, dejadas abiertas por el poder dominante. La Realpolitik de la societas perfecta utiliza a la construcción utópica como garantía para el pesente y el futuro; solamente la contingencia del mundo y los seres humanos como pecadores radicales, estorban a la realización de las construcciónes utópicas. Sin embargo, siempre afirma tener la palanca, la que le permite, levantarse sobre la contingencia del mundo y excluir alternativas.[13]

Sin embargo, el realismo político, contrapuesta a la "Realpolitik", jamás puede afirmar poder realizar a la utopía ella misma. Para ello, la utopía es una fuente de ideas de la buena vida, un punto de referencia para el juicio, una reflexión del sentido. Para cumplir con eso, la utopía jamás debe llegar a ser un fin por realizar de manera asintótica y por tanto calculable. No debe ser transformada en "societas perfecta", que rige sobre la realidad. Para el realismo político, la utopía sigue siendo una "idea regulativa"[14], como se dice muchas veces hoy, usando un término kantiano. Solamente como tal, la utopía no llega a ser nuevamente un carcel, sino una fuente de la vida y de la esperanza.

La utopía describe fines, que no son posibles de realizar, aun en el caso de que toda humanidad unánimamente se decidiera por realizarla. La utopiá remite al imposible, lo que trascende a cada acción humana, a fines, que traspasan cada realidad humana como realidad quebrada y contingente, y por eso se encuentran más allá de

---

[13] También en los documentos de la iglesia católica, desde el siglo XIV en adelante aparece la idea de la iglesia como societas perfecta. Sin ella no se puede entender al dogma de la infalibilidad (Unfehlbarkeitsdogma) de 1870. Correspone a la razón moderna y no es simplemente un relicto del pasado. Los papas Leo XIII., Pius X y Pius XI de manera explicita han llamado a la iglesia una societas perfecta.

[14] Vease la ética del discurso de Apel en Apel, Karl-Otto, Dussel, Henrique, Fornet Betancourt, Raúl: Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación. Siglo XXI. México, 1992.

la conditio humana. Hace parte de la sabiduría política, diferenciar a tiempo tales fines en su imposibilidad transcendental, porque ninguna derivación teórica puede comprobar su imposibilidad. En este proceso de diferenciación se forma el realismo político.

Para él, no se trata de realizar lo utópico como tal, sino aspirar a un estado que aún no hay, pero que es deseable y posible de realizar. En cuanto lo utópico se define por fines, que ni siquiera pueden ser hechos posibles por decisión unánime de toda humanidad, el realismo político se orienta por fines que llegan a ser posibles, si todos los participantes – en caso extremo toda la humanidad - llegan a la decisión de hacerlos posibles. Por eso, precisamente el realismo político empuja a alternativas, si se destruye al mundo en nombre de la societas perfecta. Hoy, el realismo político tiene que proponerse un mundo, en el cual cada ser humano puede asegurar su posibilidad de vida dentro de un marco que incluye a la reproducción de la naturaleza. Proponerse un mundo tal, es política realista y la única política realista que hay. Los zapatistas hablaron en este sentido de un mundo, en el cual quepan todos. En este sentido, es cuestión del realismo político hoy hacer posible lo imposible.

Naturalmente, cada realismo político tiene que enfrentarse siempre con un peligro que surge de lo utópico. Nadie puede saber a priori, cuales fines políticos por fin se revelan como utópicos y cuales no. No hay seguridad que podría sustituír a la sabiduría política necesaria. No hay critérios técnicos válidos como últimos a disposición. Estos son más bien medios para poder llegar a un juicio. Donde se quiere sustituír la sabiduría política por criterios técnicos, hay que sospechar de que se quiere hacer otra vez política en nombre de alguna societas perfecta, que siempre de nuevo reclamará el fin de la historia.

Tenemos, entonces, el siguiente resultado: se concibe lo imposible para conocer, a través de la praxis y del análisis de la factibilidad, lo posible. Sin embargo, la persecución y realización de este posible es constantemente desvirtuada por la ilusión de perseguir o realizar aquel imposible, de cuya conceptualización se ha partido.

4. Lo utópico en las ciencias empíricas

El límite entre lo imposible y lo posible justamente no se puede definir por leyes de las ciencias empíricas. Leyes de las ciencias empíricas siempre incluyen lo imposible y lo posible a la vez. Dejan pasar por posible lo imposible. En este sentido, el idioma de las ciencias empíricas es revelador cuando los científicos hablan de lo posible "en principio" y lo tratan como factible "en principio". Lo que en la terminología de la ciencia empírica se define como posible "en principio", es precisamente lo imposible de la realidad. Esta confusión de los terminos de lo posible y factible "en principio", presupone la introducción de un progreso de aproximación asinptótica al concepto de realidad idealizada e imposible pero que "en principio" es posible. Pero un lenguaje tal oculta al hecho de que lo posible "en principio" de facto es imposible de por sí, por causa de la conditio humana. De hecho, las leyes de las ciencias empíricas son definidas abstrayendo de la conditio humana. Por esta razón, estas leyes no pueden discernir lo posible y lo imposible. A partir de estas leyes lo imposible aparece constantemente como posible "en principio".[15]

---

[15] Como lo dice Hans Albert: "Pero el sueño de la abolición del poder estatal hoy ya no funciona exclusivamente como una parte de la visión socialista del futuro. Por otra parte apareció por el lado derecho del espectro político una conceptualización radical capitalista, que sostiene a este respecto conceptos similares. Esta **unión de anarquismo y capitalismo** es más plausible que el anarquismo romántico de observancia socialista, porque en ella se hacen claros los mecanismos de conducción, que canalizarán el que hacer social en la sociedad libre del Estado. El monopolio de la aplicación legítima de la fuerza según esta opinión debe ser superado, aplicando a la sociedad entera los mecanismos de conducción del mercado, con el resultado de que las funciones hasta ahora centales del Estado -especialmente: la protección del ciudadano contra la fuerza en cualquier forma- sean entregadas a organizaciones privadas y organizadas según reglas mercantiles.
...evidentemente se puede hacer plausible que por la privatización de las hasta ahora funciones del estado una meta tal (la anarquía) es **por lo menos alcanzable en principio**". (El subrayado y traducción nuestros). Albert, Hans, Traktat über rationale Praxis, p. 87/88(subrayos de nosotros).
En nombre de leyes de las ciencias empíricas, la haluzinación del anarco-capitalismo – à la machinery of liberty de David Friedman - llega a ser el supuesto realismo. El utopismo de Albert, como se lo muestra aqui, está fundado en el mismo análisis de las ciencias empíricas. Pasa por encima de toda conditio humana. Pero no se puede criticarlo dentro del marco de estas ciencias empíricas. Por lo demas, el "Traktat über rationale Praxis" de Albert puede ser válido como ejemplo modelo de un utopismo no-crítico en nombre de las cienicas empíricas.

Con eso resulta que el problema de la utopía es un problema que surge en el interior de las mismas ciencias empíricas, y no es introducido de afuera. Las ciencias empíricas tienen un carácter utópico, pero al mismo tiempo están ciegas frente a la utopía que ellas mismas contienen. Criterios para discernir el límite entre lo imposible y lo posible, podemos desarrollar solamente si nos enfrentamos a la realidad concibiéndola en los términos de la conditio humana en sentido de un "límite escatológico" interior a esta realidad.

Las ciencias empíricas modernas mismas están inmersos en un pensamiento utópico. Es cierto que el pensamiento utópico tiene muchos antecedentes, pero en su forma hoy vigente aparece en relación con las ciencias empíricas. Thomas Morus y Galileo Galilei hacen parte de la misma modernidad, la posición del uno es consecuencia de la del otro; no representan dos polos del mundo moderno, los que se excluyan uno al otro. En ambos está la misma dimensión utópica.

Por tanto, la crítica a la razón utópica lleva necesariamente a la crítica de las metodologías de las ciencias empíricas. Pero la crítica, de la cual hablamos aquí, no puede ser confundida con la crítica "destructiva", como hoy en día la practica la escuela de Popper. Se trata más bien de una crítica en el sentido kantiano, la cual tiene que desarrollar criterios para discernir las propias leyes de las ciencias empíricas. Debe abrir los ojos a las ciencias empíricas en cuanto a su ceguera referente a sus propios contenidos utópicos.

5. La razón utópica como problema de la modernidad

Afirmamos en este libro, que la utopía presenta un problema de la civilización occidental. Con la modernidad, la razón misma llegó a ser utópica. Toda razón moderna gira alrededor del problema de lo posible y de lo imposible. Por eso, el problema de la utopía se encuentra en todos los pensamientos que aparecen en la modernidad, incluso en la llamada postmodernidad, la que, por otra parte, hay que interpretar como una variación (Spielart) de la modernidad y nada más.

La modernidad, fundada en las ciencias empíricas, está a punto de destruirse a si misma. Practica esta destrucción, porque no entiende más los contenidos utópicos de su proprio ser, y además trata este hecho como un tabú. Comportándose así y considerándose como praxis realista "más allá" de toda utopía, la modernidad destruye a su proprio mundo. Por ello, darse cuenta del problema de la utopía llega a ser la condición de la sobrevivencia del mundo moderno de hoy mismo.[16] Una iluminación tal, por un lado, tiene que elevar a la luz los contenidos utópicos de la modernidad, y por el otro tiene que dar cuenta de la conditio humana como espacio de lo posible del ser humano.

La crítica de la razón utópica demuestra que en la modernidad la razón misma ha adoptado un carácter utópico. Por eso hoy esta crítica es posible y necesaria. Pero no consideramos el carácter utópico de la razón moderna como una confusión, de la cual se tuviera que salvar la razón, sino como una dimensión en su interior, de la cual tenemos que tomar consciencia. Por consiguiente, la crítica

---

[16] En cambio, la modernidad occidental siempre persigue algunos „culpables", en los cuales antes ha projectado sus propios problemas. Ella misma, se ve siempre inocente por las catástrofes producidas por ella. Para ella, otros son responsables, los cuales, naturalmente, luego tienen que ser perseguidos. Para Solschenyzin, "Asia", que se intrometió furtivamente en la moderna Russia, tiene la culpa del stalinismo. Para Popper, el atavismo de una añoranza de la vuelta a la tribu, tiene la culpa de las catástrofes de la modernidad. En un libro de Micha Brumlik, recientemente públicado, la gnosis. Sin embargo, las catástrofes producidas por el occidente – de la esclavitud y el colonialismo al stalisnimo, nacismo y la política actual del mercado total - tienen que ser explicados a partir de la modernidad occidental misma. No se puede atribuirlas a influencias externas cualesquieras, de la manera de una histoire fatal. También el dualismo maniqueo, que pasa por toda modernidad y seguramente tuvo su expresión más catastrofal en el nacismo, no es una consecuenica necesaria del pensamiento de Mani. La modernidad misma, una y otra vez produce y reproduce tal dualismo. De la misma manera, el antisemitismo descende ni de la gnosis ni del evangelio de Juan, como se afirma tantas veces. Es más bien el suelo de cimiento, sobre el cual la sociedad occidental ha fundado su estabilidad. Si el antisemitismo para su legitimación se basa en el evangelio de Juan o en la gnosis, abusa de ambas fuentes. Yo no veo ningún indicio del antisemitismo en el evangelio de San Juan, pero reconozco la posibilidad, de abusar de él para propaganda antisemitica, tergiversando su terminología. Pero eso no es el problema de San Juan sino el problema de los que lo abusan. Para la interpretación de éste capítulo vease Hinkelammert, Franz J.: Grito del sujeto. DEI. San José, 1998, Hinkelammert, Franz J.: La fe de Abraham y el Edipo Occidental. DEI, San José, 1989, Hinkelammert, Franz J.: Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental: Lucifer y la Bestia. DEI. San José, 1991.

a la razón utópica no se propone la tarea de abolir la utopía. Eso seria la utopía más peligrosa y más destructora de todas. El pensar en utopías hace parte de la conditio humana misma. Quien proclama el "fin de las utopías", llega a un levantamiento ciego y por eso inhumano contra la conditio humana. El hecho de que hoy se emprende este levantamiento precisamente en nombre de la conditio humana, la hace más peligrosa aún.[17]

No la abolición de las utopías es el problema, sino la toma de consciencia en cuanto a su importancia y sus características. Utopías son imaginaciones, que se relacionan a un "más allá" de la conditio humana, pero sin las cuales no podemos saber nada de la conditio humana. Todavía vale el grafiti de 1968 en un muro de la universidad de Paris, aunque un poco cambiado: "Seamos realistas, pensemos lo imposible!". Porque no pensar lo imposible es imposible, y sin pensar lo imposible jamás podemos circunscribir el marco de lo posible.[18]

Sin embargo, dentro del pensamiento metodológico sobre las ciencias empíricas hay puntos de partida, que adjudican a la utopía este lugar central. Pero son pocas. En especial, se tiene que nombrar Max Weber. Su metodología de los tipos ideales contiene esta idea. Para Weber, los tipos ideales son utopías constitutivas para el pensar de las ciencias empíricas:

"Se lo (el tipo ideal. FJH.) obtiene mediante el realce unilateral de uno o de varios puntos de vista y la reunión de una multitud de fenómenos singulares, difusos y discretos, que se presentan en mayor medida en unas partes que en otras o que aparecen de manera esporádica, fenómenos que encajan en aquellos puntos de vista,

---

[17] Precisamente un conservadurismo, como en la republica federal de Alemania de hoy lo representan Joachim Fest o Hermann Lübbe y en los años setenta Gerd Klaus Kaltenbrunner, está en conflicto con la conditio humana. Gerd Klaus Kaltenbrunner (Ed.), Die Herausforderung der Konservativen, Absage an Illusionen. Herder, München 1974. Hermann Lübbe, Philosophie nach der Aufklärung, Düsseldorf 1989. Joachim Fest, Der zerstörerische Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters. Siedler, Berlin 1991. Joachim Fest, Die schwierige Freiheit. Über die offene Flanke der offenen Gesellschaft. Siedler, Berlin 1993

[18] Vease Franz J. Hinkelammert, El cautiverio de la utopía: las utopías conservadoras del capitalismo actual, el neoliberalismo y la dialéctica de las alternativas. Pasos. Nr. 5. San José, Costa Rica. Noviembre, diciembre 1993, S. 1ff

escogidos unilateralmente, en un cuadro conceptual en sí unitario. Este, en su pureza, es inhallable empíricamente en la realidad: es una utopía que plantea a la labor historiográfica la tarea de comprobar, en cada caso singular, en qué medida la realidad se acerca o se aleja de ese cuadro ideal..."[19]

Sin embargo, Weber abandona este punto de vista, tan pronto como interviene en la discusión política con los movimientos socialistas al fin de la primera guerra mundial. En este momento sustituye su análisis de las dimensiones utópicas de la razón por una denuncia puramente ideológica de la utopía. Esta denuncia está continuando y desemboca hoy en un anti-utopismo ciego. En lugar de una discusión razonable sobre el problema de la utopía como núcleo de todo pensar moderno, especialmente de las ciencias empíricas, ocurre el "abobamiento" por una ideología burguesa y anti-utópica.

Después de Weber, es ante todo Karl Mannheim, quién continua con la crítica a la utopía, especialmente en su libro "Ideología y utopía". Mannheim hace suyo el punto de partida de Weber pero lo interpreta en términos más amplios que el mismo Weber. Pero las ideologías del anti-utopismo, que surgen en el llamado mundo libre, impidieron que el pensamiento de Mannheim llegue a tener un impacto correspondiente. La posición defendida por nosotros se inspira en Mannheim, porque ya discierne el problema de las utopías en las ciencias empíricas como tales. También Karl-Otto Appel enfoca el problema de la utopía, pero solamente en su ética del discurso hace reflexiones sobre ello, sin incluir las propias ciencias empíricas en el campo de la crítica..[20]

---

[19] Weber, Max: La "objetividad" cognoscitiva de la ciencia social y de la política social. (1904) en Weber, Max: Ensayos sobre metodología sociológica. Amorrortu. Buenos Aires, 1958 p.80/81
El problema consiste precisamente en que una utopía como tal siempre es imposible. Por eso es cuestionable la pregunta por "cuán cerca o lejos de esta imagen ideal está la realidad". Habría que preguntar más bien hasta qué punto se puede entender la realidad en referencia a un tipo ideal. Pero eso no es un problema de la mayor o menora distancia. Si el tipo ideal es una utopía, es imposible y por eso siempre es infinita su distancia con la realidad.
[20] Karl-Otto Apel, Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von Ethik Utopie und Utopiekritik. En: Wilhelm Vosskamp (Ed.), Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. Suhrkamp, Frankrfurt 1985. Erster Band, S. 325ff. En relación a la crítica a Apel,



En las páginas siguientes he intentado a desarrollar una tal crítica, por medio de la discusión de las líneas principales del pensamiento de las ciencias empíricas y políticas de hoy.

vease Franz J. Hinkelammert, Ética do discurso e ética de responsabilidade: Uma tomada de posição crítica. En: António Sidekum (ed.), Ética do discurso e filosofia da libertação. Modelos complementares. Ed. Unisinos, São Leopoldo, RS, Brasil 1994

Capítulo I

El marco categorial del pensamiento conservador

1. La realidad precaria

Partimos del análisis de la obra de Peter L. Berger: *El Dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión* (1). Berger parte de una realidad "precaria". Es la realidad empírica de "mundos construidos socialmente", que constituyen un "orden social". Este orden social, Berger lo enfoca exclusivamente como un orden de instituciones: "Las instituciones estructuran las actividades humanas" (2). Ahora, estas instituciones varias tienen significados que son nómicamente integrados en el nomos de una sociedad.

"A medida que los significados de las instituciones se integran nómicamente, quedan legitimadas *ipso facto,* hasta el punto de que las acciones institucionalizadas parecen "evidentes por sí mismas" a quienes las ejecutan (3)".

Por tanto, el orden social objetivado ya lleva implícito una legitimidad, que lo constituye como nomos. La pregunta por la legitimidad del orden social, como pregunta del "por qué" de los ordenamientos institucionales, implica ya una afirmación de la legitimidad "en virtud de su facticidad objetiva" (4). Los órdenes sociales son, por tanto, mundos construidos socialmente que constituyen un "habitat" y se transmiten como habitat, es decir, son vividos como un mundo. El hombre vive este mundo, y viviéndolo lo construye y mantiene, transmitiéndolo de una generación a otra. Viviéndolo lo vive como legítimo; de esta manera, la legitimación no es un acto teórico separado del orden social y, por tanto, no es un simple acto teórico, sino que este parte del orden social que se vive como "plausible" (5). Pero la facticidad del orden social y su fuerza legitimadora, no quita el hecho que este mismo orden sea a su vez un orden precario. Como orden precario es un orden cuestionado, y aparecen funciones sociales cuya finalidad es el mantenimiento del orden social como mundo socialmente construido, es decir, como nomos, que sean capaces de integrar, con sentido, el conjunto de las

instituciones. La existencia de estas funciones atestigua la precariedad del orden.

“Todos los mundos construidos socialmente padecen de una intrínseca precariedad. Sustentados por la actividad humana, se hallan bajo la constante amenaza de los hechos humanos del egoísmo y la estupidez. Los programas institucionales sufren el sabotaje de individuos con intereses antagónicos. Los procesos fundamentales de la socialización y el control social, en la medida en que tienen éxito sirven para mitigar esas amenazas. Existe aun otro proceso muy importante que contribuye a apuntalar el tambaleante edificio del orden social. Es el proceso de legitimación (6)”.

A primera vista, es sorprendente ver reducida esta precariedad del orden social a las causas del “egoísmo y la estupidez”. Es esta tesis de Berger la que más bien parece ser estúpida. Berger la presenta como un conocimiento objetivo; sin embargo, no es sino la tesis de aquellos que sustentan el orden social, los que nunca son todos. Si fueran todos, el orden no sería precario. No obstante, aquellos que sustentan el orden también sostienen que cualquier reacción en contra del orden se debe al egoísmo y a la estupidez. Pero de eso no se concluye —como nos insinúa Berger— que efectivamente el egoísmo y la estupidez sean las fuentes eternas de los conflictos en las sociedades.

Berger nos presenta sus tesis como un conocimiento objetivo. El parte de una historia en la cual se han sucedido diferentes sistemas sociales y muchos mundos construidos socialmente. Cada uno de estos mundos tiene su especificidad, su nomos, como manera específica de integrar las instituciones que estructuran la actividad humana. Berger quiere buscar los rasgos, leyes o reglas generales, que aparecen en cada uno de ellos, a partir de la función social de legitimación que se ejerce frente a la precariedad de cada uno de los mundos sociales. Nos tiene que hablar, por tanto, de las raíces de la precariedad en cada uno de estos mundos y de la respuesta legitimadora que se da frente al cuestionamiento surgido de tal precariedad. En cuanto a las raíces de la precariedad habla de egoísmo y estupidez. En cuanto a la respuesta a esta precariedad, nos habla de la función social de la legitimación. Sin embargo, por

lo reducido de las razones de la precariedad, ya ha predeterminado lo que se puede presentar como función de legitimación.

Determinando el egoísmo y la estupidez como las raíces de la precariedad, el excluye totalmente la posibilidad de que el cuestionamiento de un orden social existente pueda ser legítimo. Por existir, es legítimo. La tesis certera de que hay una "facticidad auto-legitimadora" (7) del orden social, la transforma acto seguido en la otra, falsa, de que no puede haber cuestionamiento legítimo del orden social específico, al cual Berger se refiere como mundo socialmente construido y su nomos. Su objetividad se restringe ahora, al simple punto de vista de aquellos que hacen suyo el orden social en referencia. Y este punto de vista radica en la reducción de las causas del cuestionamiento al egoísmo y la estupidez. Determinado eso, la función social de la legitimación es legitimar el orden social en referencia y, por tanto, el esfuerzo de superación del egoísmo y la estupidez, consiste en la afirmación del nomos del orden social.

El enfrentamiento de la *legitimación* con el *cuestionamiento* es, por tanto, absolutamente polar y excluyente, y su finalidad es el aniquilamiento del cuestionamiento; algo que nunca se logra totalmente, porque egoísmo y estupidez son parte de la condición humana misma. Detrás del cuestionamiento del orden social no hay jamás una razón. La única razón de cambio del orden social que Berger puede aceptar, es el cambio impulsado por aquellos que comparten la legitimidad del orden social existente. Pero, como comparten el orden social existente como legítimo, ¿qué razón de cambio podrían tener? Berger ni siquiera discute este punto. Pero es importante, que quiere decir, que los elementos dinámicos de la historia humana sean el egoísmo y la estupidez. No podría evitar tal conclusión, sino concibiendo una idea por encima de la propia realidad humana, en función de la cual la historia se desarrolla.
El orden social a partir del cual parte Berger, este lo ve amenazado —dada su precariedad originada en el egoísmo y la estupidez— por el desorden, la anomia y el caos. El

"...desorden —que es la antítesis de todos los *nomoi* socialmente construidos... Ir contra el orden social es siempre correr el riesgo de sumergirse en la anomia (8).

Toda sociedad humana, cualquiera que sea el modo como se la legitime, debe mantener su solidaridad frente al caos (9)".

La antítesis del orden social precario es, por tanto, el caos, y la lógica del cuestionamiento del orden es este mismo caos. Este resultado es una consecuencia de lo analizado al principio. Si efectivamente la raíz de la precariedad del orden está en el egoísmo y la estupidez, la lógica de tal cuestionamiento es el caos a la muerte. *Rebelión es caos rebelión es muerte.*

Pero como se ve, este resultado tan conservador de su análisis se debe a una simple manipulación de las categorías. Nadie duda que hay o puede haber egoísmo y estupidez, y nadie tampoco duda de que frente a ellos hace falta socialización, control social y legitimación del orden, sea cual sea éste. Tampoco nadie duda que la lógica del egoísmo y la estupidez es la muerte, y por eso se enfocan los actos derivados de allí como *crimen.* El castigo del crimen es, por tanto, la afirmación de la vida frente a la muerte, o puede serlo. La duda, sin embargo, es otra.

En tanto Berger identifica la precariedad del orden social con el crimen, él hace una especie de solipsismo del orden social. Una vez constituido un orden social, no hay manera de salir de él sino por medio del crimen, y negándose el crimen, sólo queda el mantenimiento de ese orden. Berger excluye apriorísticamente, la posibilidad de que el orden social existente se enfrente en su interior con otro orden social todavía no constituido. Sin embargo, la rebelión es precisamente eso: aparece un proyecto de orden social enfrentado al orden social existente, y, por tanto, un conflicto entre diferentes tipos de orden social o de mundos socialmente constituidos. El conflicto, en este caso, no es entre *orden existente y crimen, sino entre orden existente y orden por construir.* La lógica de los desórdenes resultantes, por tanto, no es caos y muerte, sino otra manera de vivir. Resulta, consecuentemente, un conflicto de diferentes legitimidades que Berger arbitrariamente niega. Para discutirlo, se necesitaría otra teoría, que Berger ni siquiera enfoca: una teoría capaz de juzgar la legitimidad relativa de los diversos sistemas sociales. Berger evita tal teoría, reduciendo la rebelión al crimen, lo que le permite discutir la función social de legitimación como una función exclusiva del orden social existente, frente a

todos los cuestionamientos posibles encuadrados todos bajo el egoísmo y la estupidez. Construida esta visión de los mundos socialmente constituidos, en la cual cada nomos social da vuelta solipsista a sí mismo, él ahora puede afirmar el caos como la antítesis única de un orden social específico. Los diversos sistemas sociales, por tanto, tienen como rasgo común, estar expuestos a caer en el caos y defenderse de esta posibilidad.

Ahora bien, el concepto de la realidad precaria es empírico, en el sentido de que se refiere a un orden social empíricamente constituido, con sus nomos como manera específica de integrar las instituciones pertenecientes a ese orden. El caos o la anomia son otro tipo de conceptos. Una sociedad jamás puede caer en el estado de la anomia o del caos, pues, si tales estados se dieran, esa sociedad dejaría de existir. Se podría acercarse a ellos, pero no alcanzarlos. El caos es como la muerte. No se puede vivirla. Sin embargo, a partir de la precariedad de la realidad, se percibe constantemente una tendencia a este caos inalcanzable, que no es sino la muerte de la sociedad, lo que implica, a la vez, la muerte de sus miembros. De hecho, la precariedad de la realidad es la tendencia al caos.

Por esta razón, Berger puede percibir la sociedad como "solidaridad frente al caos"... "hombres unidos frente a la muerte" (10). Sin embargo, si hay tal precariedad de la realidad y la consiguiente tendencia al caos y la muerte, esta última tiene que tener cierto atractivo. Sin embargo, el hombre no puede sentirse atraído por la muerte si no vincula la muerte con imágenes atractivas. La muerte y el caos deben aparecer diferentes de lo que son. Tienen que incluir una promesa, que no sea percibida como muerte sino como vida. En nombre de una vida aparente, entonces, se tiende hacia la muerte, lo que explicaría esta tendencia socia1 al caos.

Si Berger, por tanto, habla del "egoísmo y la estupidez" (11) como razones de la precariedad de la realidad institucional, tiene que decirnos algo sobre por qué el hombre sigue a los proyectos egoístas y estúpidos. Si el egoísmo lleva al caos y la muerte, hay que saber por qué alguien sigue a un egoísmo que destruye una realidad, sin la cual ni éste, su egoísmo, sería posible. Y si lo hace por estupidez, hay que saber por qué no cambia de opinión como resultado de sus malas experiencias. Un simple instinto de muerte no podría

explicarlo tampoco, pues habría que explicar, por qué entonces el hombre no se suicida de una vez en lugar de llevar la vida lentamente hacia el caos y la muerte. Por tanto, un egoísmo que lleva al caos, no sería en verdad egoísta. Un egoísmo ilustrado tendría que anticipar tal resultado para evitarlo. E1 mismo egoísmo, si es llevado hacia el caos, sería estúpido e implicaría un error sobre la verdadera situación de los propios intereses.

Si bien Berger no desarrolla esta problemática, él la intuye e intenta una explicación que sigue, en sus líneas principales, lo que es el pensamiento conservador al respecto.

Esta explicación se dirige fundamentalmente a las rebeliones. No se pone en duda el hecho de que el mismo crimen es parte de la precariedad de la realidad. Pero desde el punto de vista de la legitimación del sistema institucional, el crimen tiene una importancia más bien marginal. El ladrón no pone en duda el sistema de propiedad, sino más bien, lo aprovecha de una manera ilegal. Una vez que robó, él exige la protección policial como cualquier propietario para asegurar el mantenimiento de lo que ahora tiene. Igualmente, el asesino no declara la legitimidad del asesinato, sino que reclama para sí la protección de su vida frente a otros. Aunque el crimen puede corromper una sociedad y hasta hacerla inviable, sigue siendo parte de esta misma sociedad sin ningún proyecto para cambiarla. E1 caso de la rebelión es diferente. La rebelión se enfrenta a la sociedad, al sistema institucional específico y a su nomos, y busca su sustitución. Si Berger la declara como camino al caos, tiene que declarar la perspectiva de la rebelión, su esperanza y utopía, como presencia ilusoria de la muerte. Por tanto, vincula la rebelión con el sueño, y la interpreta como irrupción del sueño en la vida real y cotidiana. El sueño de una nueva sociedad, que acompaña a la rebelión, es para Berger, por tanto, aquella ilusión que lleva la sociedad al caos, aunque los portadores de este caos sueñen con un nuevo orden o una nueva vida. *La muerte se viste con el aspecto de la vida.* Berger lo analiza recurriendo a las situaciones marginales del sueño y la muerte. Los dos ponen en paréntesis la vida cotidiana de la realidad precaria y unidos la amenazan.

"En el mundo de los sueños, la realidad de la vida cotidiana queda definidamente atrás... La realidad de la vida cotidiana pues, está rodeada continuamente por una penumbra de realidades muy diferentes. Estas, sin duda son segregadas en la conciencia con una jerarquía cognoscitiva especial... con lo cual se impide en general que amenacen en conjunto a la realidad primaria de la existencia de plena vigilia (12)".

La realidad primaria es el sistema institucional específico con su nomos respectivo. Los sueños la amenazan. La muerte tiene una característica parecida:

"La muerte desafía de manera radical a *todas* las definiciones socialmente objetivadas de la realidad del mundo, de los otros y del yo. La muerte pone radicalmente en tela de juicio la actitud de dar las cosas por sentadas que adoptamos en la existencia cotidiana (13)".

La tarea de legitimación de la sociedad incluye, por tanto, la ubicación de estas situaciones marginales. Que los sueños sean realmente considerados como realidad secundaria que no debe irrumpir en la realidad primaria cotidiana, es parte de este problema. Pero, como la misma muerte constantemente pone entre paréntesis esta realidad primaria, hace falta darle sentido de una manera tal, que la referencia a la muerte no irrumpa en esta realidad primaria. Por tanto, debe lograrse que haya

"..."una buena muerte", es decir, morir manteniendo hasta el fin una relación significativa con el *nomos* de la propia sociedad, subjetivamente significativa para sí mismo y objetivamente significativa en la mente de los otros (14)".

Berger no menciona presencias de la muerte a partir de la realidad concreta, como el desempleo y el hambre. Pero se refiere a ellos. Sin embargo, frente a ellos, se trata meramente no de superarlos, sino de darles una relación "subjetivamente significativa" con el nomos de la sociedad. La "buena muerte" sigue siendo aquella que no se revela como tal. Sin embargo, a veces falla la legitimación.

“Si bien el éxtasis de las situaciones marginales es un fenómeno de la experiencia individual, en épocas de crisis, sociedades o grupos sociales enteros pueden pasar colectivamente por tal situación. En otras palabras, hay sucesos que afectan a sociedades o grupos sociales enteros y que presentan amenazas masivas a la realidad que antes se daba por sentada (15)”.

Aparece el sueño colectivo que deja de respetar la realidad primaria de la vida cotidiana, que irrumpe y amenaza y que, al fin, destruye. Se trata del sueño colectivo que lleva al caos, presentándose como un sueño de felicidad. El caos tiene una cabeza de Janus, que es, por un lado, muerte y, por el otro, felicidad. En términos de K. Popper: quien quiere el cielo en la tierra, acabará por realizar el infierno en la tierra. Y en términos populares: el camino al infierno está asfaltado con buenas intenciones. Se trata de la antigua imagen luciférica. Lucifer, el ángel de la luz, es en verdad el diablo. Provocando sueños de felicidad que irrumpen en la realidad cotidiana, Lucifer conduce al caos, al infierno.

2. La función social de legitimación

Frente a esta amenaza, que en forma de precariedad de la realidad está siempre presente, Berger plantea la función social de la legitimación:

“Se entiende por legitimación un “conocimiento” socialmente objetivado que sirve para explicar y justificar el orden social (16)”.

La legitimación aparece al lado de la socialización y del control social. La legitimación hace aceptar la sociedad existente como la legítima. Se refiere a la realidad legitimándola en su especificidad social en su nomos.

“...en cierto sentido, todo “conocimiento” socialmente objetivado es legitimador. El *nomos* de una sociedad se legítima ante todo a sí mismo por la simple existencia de ésta (17)”.

Existiendo la sociedad con su nomos, se experimenta con la realidad el nomos como existente. La experiencia de este hecho, hace que “el

mundo construido socialmente se legitima a sí mismo en virtud de su facticidad objetiva" (18).

Se puede entonces distinguir entre esta "facticidad auto-legitimadora" y las "legitimaciones secundarias" (19). Recién a partir de estas legitimaciones secundarias aparece la función social de la legitimación que complementa a la facticidad autol-egitimadora, que, de por sí, no es suficiente.

La facticidad auto-legitimadora es, por tanto, la base de la legitimidad, mientras la función social de legitimación —las actividades para legitimar— aparecen en el grado en el cual esta facticidad auto-legitimadora es insuficiente, es decir, dependiendo del grado de la precariedad de la realidad:

"Podría decirse pues, que la facticidad del mundo social o de cualquiera de sus partes basta para su auto-legitimación mientras no surjan dudas (20)".

Esta facticidad, penetrada por el nomos de la sociedad, la llama después la *estructura de plausibilidad.* La facticidad auto-legitimadora es, entonces, facticidad plausible. Vuelve a plantear el concepto límite de una plausibilidad perfecta, es decir, una legitimidad del sistema institucional, que no requiere una función social de legitimación aparte de la mera presencia de la sociedad:

"En el caso límite (que no se encuentra en la realidad), esto significará que el mundo no se plantea, por así decir, ni requiere otra legitimación aparte de su mera presencia (21)".

Este concepto límite de la plausibilidad perfecta es, a la vez, el concepto de una realidad que no es precaria, sin dudas. Es el concepto de una sociedad que es aceptada sin vacilaciones, sin que haya exigencias especiales que justifiquen tal legitimidad. Es el sueño conservador de la convivencia pacífica de amos y esclavos, en la cual los esclavos se resignan a morir, consistiendo, cuando el amo no les deja ninguna posibilidad de vivir.

Berger dice que este caso límite "no se encuentra en la realidad". Inmediatamente después, nos dice que es un "caso muy improbable"

(22). No reflexiona lo que este significa. Lo usa en el análisis sin investigar su *status* metodológico. En verdad es lo opuesto al caos, y es tan poco empírico como el concepto del caos mismo. De ninguna manera es improbable, sino que es, sencillamente, imposible. Se trata de un concepto límite que empíricamente no se puede dar, pero que en el análisis de Berger es absolutamente clave.

El engloba la realidad precaria de la cual parte, en dos conceptos no-empíricos del tipo de conceptos límites. Si la realidad es totalmente precaria, aparece por medio de un progreso infinito el concepto del caos. Si desaparece toda precariedad y toda duda, aparece igualmente por progreso infinito el concepto límite de la plausibilidad perfecta. El concepto del caos lo utiliza para denunciar la tendencia al cambio del sistema institucional existente, como presencia de muerte bajo el aspecto de luz y vida, mientras utiliza el concepto de la plausibilidad perfecta para explicar la intensidad con la cual aparecen las funciones sociales de la legitimación:

"...cuanto menos firme sea la estructura de plausibilidad, tanto más aguda será la necesidad de legitimaciones que mantengan el mundo. Es típico, por ello, que el desarrollo de legitimaciones complejas se realice en situaciones en las que son amenazadas de una u otra manera las estructuras de plausibilidad (23)".

Eso lleva a una especie de ley social de la legitimación. Cuanto más plausible la realidad, menos legitimaciones positivas existen. La sociedad perfectamente legitimada no es aquella que desarrolla a cabalidad las funciones sociales de la legitimación, sino aquella en la que no existen tales funciones sociales. Si la legitimación se cumple a cabalidad, no son necesarias las funciones sociales de legitimación. Un alto desarrollo de las funciones sociales de legitimidad indica un bajo grado de legitimidad de la sociedad. Podemos hablar en este sentido del carácter dialéctico de la función social de legitimidad. Cuando mejor se cumple, desaparece.

Sin embargo, usando por un lado el concepto empírico de la realidad precaria, y por el otro, el concepto límite no-empírico de la plausibilidad perfecta, Berger describe el espacio empírico dentro del cual la función social de la legitimación se desarrolla.

3. Las legitimaciones secundarias

Pero Berger no hace del concepto límite su proyecto. En ese caso tendría que analizar cómo se estructura mejor una sociedad que éste más cerca de tal plausibilidad auto-legitimadora perfecta. No obstante, debido a su punto de vista conservador, Berger no puede formularse tal pregunta. El supone, por el contrario, la posibilidad de que existan diversas sociedades, cada cual buscando su legitimación a partir de su propio nomos; pero Berger no se cuestiona el nomos de ninguna sociedad en relación al nomos de otra. Esto es posible por su concepto de la realidad, la cual es identificada con un sistema institucional específico correspondiente al nomos de una sociedad específica. Tal realidad es indiscutible, y el punto de partida para cuestionar a todos los miembros de esa sociedad. Es el sábado para el cual viven los hombres. Por tanto, él no puede siquiera hacerse la pregunta: ¿Cuál de esas sociedades es la más plausible? Evidentemente, por su opción conservadora, excluyó tal pregunta y así llegó a su concepto de realidad, identificada con el sistema institucional. Para poder comparar las sociedades, necesitaría un *tercium comparationis* que tendría que estar fuera del sistema institucional. Este podría ser solamente el hombre concreto, para el cual las instituciones son un medio de vida, un sábado que sirve para los hombres. Necesitaría, por tanto, otro concepto de la realidad.

Berger parte del nomos ya constituido de una sociedad, y lo defiende. Habiendo varias sociedades, puede hacer este análisis para cada una de ellas; pero no puede preferir una a la otra.
Como Berger sólo puede partir de sociedades ya constituidas no le es posible discutir tampoco la manera en la cual las sociedades son constituidas. Pareciera que caen del cielo. Una vez caída una sociedad del cielo, descubre además de la facticidad auto-legitimadora primaria, las legitimaciones secundarias, que inciden fuertemente sobre su comprensión de las funciones sociales de legitimación:

1) "En el nivel pre-teórico, se encontrarán simples afirmaciones tradicionales, cuyo paradigma es: 'Así es como se hacen las cosas'" (24).

2) En el nivel teórico incipiente “la legitimación adopta la forma de proverbios, máximas morales y sabiduría tradicional”. Hay “mitos, leyendas o cuentos populares” (25).
3) “Legitimaciones teóricas explícitas”.
4) Las “construcciones de alto nivel teórico que legitiman *in toto* el *nomos* de una sociedad” (26).

A Berger se le escapa totalmente que la sociedad, para existir con su nomos específico, tiene que ser constituida en función de este nomos. Y como la sociedad tiene su historia, puede conservarse con este su nomos solamente, si es permanentemente reconstituida en función de este nomos. Berger tiene esta idea beata de una sociedad tradicional que de generación en generación se repite, y que se legitima asegurando una simple repetición de lo que se ha hecho una vez. Pero una sociedad no se repite. Se reconstituye en el caso de su conservación, en su nomos, frente a hechos constantemente cambiantes. Un “así es como se hacen las cosas” no sirve en ningún caso y nunca ha servido. Aunque se usa la fórmula —y muy marginalmente— hay que tener un criterio de discernimiento previo, a partir del cual se puede determinar lo que significa hacer lo que hicieron los antepasados si las circunstancias han cambiado. Hay que reconstituir, entonces, la sociedad de los antepasados. Y el nomos tendría que ser, necesariamente, el principio abstracto a partir del cual se constituye la continuidad. También la continuidad es un acto creador, por ser necesariamente continuidad en el cambio. Eso no cambia para nada, si se deriva el nomos de la voluntad divina o del protopadre de una tribu. Lo que Dios o el protopadre ha dicho, jamás se puede explicar por un “así es como se hacen las cosas”. Siempre hay un juicio previo que determina lo que significa en las circunstancias dadas —que son otras de aquellas a las cuales las palabras sagradas se refieren— seguir a esta voluntad para poder comportarse “tradicionalmente”.

Sin embargo, Berger evita de nuevo el problema usando un mecanicismo tradicional de los criterios de constitución de la realidad. Aunque él habla de mundos socialmente constituidos, no habla jamás sobre los mecanismos y principios, según los cuales son construidos y a partir de los cuales únicamente podemos decir, si hay continuidad o no en el mundo, que siempre es cambiante.

Para dar un ejemplo de nuestra propia tradición. Del Sinaí se sabe el mandamiento: *no robarás.* En la tradición profética significa: *no le quites el sustento a tu prójimo,* y esta tradición deriva del no robarás la defensa de viudas, huérfanos, enfermos, salario del obrero, etc. La sociedad burguesa deriva exactamente lo contrario: la propiedad privada es legítima; puede haber obligaciones de caridad, pero el mandamiento no constituye un derecho de justicia social. Lo que tal máxima dice, no se deriva de la letra, sino que es un acto de constitución del nomos de la sociedad, que sin problemas puede pasar a la fórmula "así es como se hacen las cosas". Pero, cómo se tienen que hacer, no resulta de la fórmula, sino de un acto previo de discernimiento, que está vinculado con la especificidad de la sociedad.

Hay otro ejemplo en la misma línea, que nos acerca más a la problemática de Berger. Es el "no le hagas al otro lo que tú no quieres que el otro te haga a ti". Este aparece ya en el Antiguo Testamento, pero también en Confucio y otros de su época. Sin duda, esta premisa juega también un papel muy clave en la constitución de la sociedad burguesa. En los antiguos está siempre vinculado con el sustento: no le quites el sustento al otro, porque tú no quieres que el otro te lo quiete a ti. Es decir, expresa algo vinculado con la existencia del hombre concreto. La burguesía lo limita al hombre abstracto: no le quites la propiedad privada al otro, porque no quieres que el otro te quite tu propiedad. La sociedad socialista podría volver al significado anterior constituyendo la sociedad de esta manera: nadie le puede quitar el sustento al otro, porque nadie quiere que se le quite el sustento a él. ¿Qué significa ahora "así es como se hacen las cosas"? Implica y presupone, que el contenido específico del principio se establezca en cada momento, para que haya continuidad.

Este principio formal del "no le hagas al otro lo que tú no quieres que el otro te haga a ti" es perfectamente universal, aunque se llena constantemente de contenidos diferentes, a partir de los cuales se constituyen sociedades específicas. No es necesariamente igualitario: No mates a los esclavos, porque no quieres que los otros tampoco lo hagan, así que ya no hay esclavos, dice el amo del esclavo.

Este principio formal es hoy algo omnipresente en la constitución y reconstitución, frente a la infracción de todas nuestras normas formales. Por ejemplo, el respeto a las reglas del tránsito. El policía y el juez se encargan de su aplicación. Al pasar alguien con luz roja, no dicen: así no se hacen las cosas. Tienen una reflexión diferente: si todos lo hicieran, nada funcionaría bien. Es decir, hacen una reflexión del caos, que proyecta la acción de infracción hacia el infinito, a una infracción cometida por todos —un progreso infinito— y producen, de esta manera, en sí mismos y en el afectado el horror del caos. Y el policía tiene también en su mente una imagen de perfección: si viviéramos en el Paraíso, entonces todos podrían hacer eso. Pero no vivimos allí, y por tanto, las normas nos protegen del caos. En nuestra convivencia todas las normas formales son constantemente constituidas y reconstituidas por tal reflexión del caos, y el "así es como se hacen las cosas" no es sino un resumen de esta reflexión básica.

Sin embargo, Berger evita esta discusión debido a su conceptualización de una sociedad tradicional y repetitiva, que se legítima haciendo lo que siempre hacía, lo cual en la historia humana no ha existido nunca. Con eso también evita la discusión comparativa de los diferentes nomos de las diversas sociedades y salva su identificación de la realidad con el sistema institucional específico a partir del cual el puede denunciar cualquier rebelión social como caótica.

De esta manera, Berger enfoca la sociedad como polarizada en los términos más absolutos. Por un lado, los defensores de su institucionalidad específica, su nomos, y por el otro, los portadores del caos. En cuanto esta polarización es absoluta, también el nomos de la sociedad y sus partidarios son absolutamente justificados para tomar cualquier medida necesaria, en pos del mantenimiento de este sistema social. La teoría es una teoría de la lucha de clases desenfrenada, expresada en términos beato-conservadores.

4. La religión como hipóstasis del nomos de la sociedad

Este esquema de sociedad y de la función social de la legitimación en ella, forma el marco teórico de Berger y puede ser considerado como el marco teórico de todo el pensamiento conservador. Las tesis que expresa ahora Berger sobre la función de la religión en el mantenimiento de la sociedad —en su legitimación— repiten, con lenguaje religioso, este mismo marco teórico, haciendo hincapié en la función de la religión de hipostasiar el nomos de la sociedad, es decir, la especificidad de sus instituciones. Toda su teoría de la religión se podría resumir en lo siguiente: la religión es la hipóstasis del nomos de una sociedad; por tanto, la sociedad crea su religión a través de la hipóstasis de sus instituciones. Además, siendo su concepto de sociedad absolutamente polarizado, su concepto de religión será absolutamente maniqueo, y como Berger no puede discernir entre los nomos de sociedades diversas, tampoco puede discernir entre religiones diversas. Lo que sí puede, es exigir de cualquier religión que tenga este maniqueísmo absoluto, al igual como puede exigir de cualquier sociedad, que mantenga una polarización absoluta entre los defensores de nomos y sus opositores.

Berger insiste mucho en esta función de la religión de hipostasiar al nomos de la sociedad:

“La religión logra una legitimación tan efectiva porque relaciona las precarias construcciones de la realidad efectuadas por las sociedades empíricas con la realidad suprema. Las tenues realidades del mundo social se fundan en el *realissimum* sagrado, que está, por definición, más allá de las contingencias de los significados y la actividad humanos (27)”

Eso no se percibe como un abuso de la religión, sino como su propósito:

“La legitimación religiosa se propone relacionar la realidad definida por los hombres con la realidad suprema universal y sagrada. Las construcciones intrínsecamente precarias y transitorias de la actividad humana reciben así la apariencia de la seguridad y la permanencia supremas. Dicho de otro modo, los *nomoi* construidos por los hombres reciben un *status* cósmico (28).

Las legitimaciones religiosas, sin embargo, fundan la realidad socialmente definida de las instituciones en la realidad suprema del universo, en la realidad "como tal". Así, las instituciones reciben una apariencia de inevitabilidad, firmeza y durabilidad análogas a las atribuidas a los dioses mismos... Pero en función de las legitimaciones cósmicas, las instituciones son mágicamente elevadas por encima de esas contingencias humanas, históricas. Se convierten en inevitables, porque no sólo los hombres sino también los dioses las dan por sentadas (29)".

Por supuesto, esta hipóstasis del nomos social, como la efectúa la religión según Berger, se dirige en contra del antagonista de lo sagrado. Siendo el nomos lo que es sacralizado por la hipostasis divina, el caos es horrorizado por la hipóstasis del caos:

"Así como la legitimación religiosa interpreta el orden social en términos de un orden omnímodo y sagrado del universo, así también relaciona el desorden —que es la antítesis de todos los *nomoi* socialmente construidos— con ese inmenso abismo del caos, que es el más antiguo antagonista de lo sagrado. Ir contra el orden social es siempre correr el riesgo de sumergirse en la anomia Pero ir contra el orden social legitimado por la religión es fusionarse con las fuerzas primigenias de las tinieblas. Negar la realidad definida socialmente es arriesgarse a caer en la irrealidad... Pero cuando la realidad definida socialmente ha llegado a ser identificada con la realidad suprema del universo, su negación adquiere la calidad del mal y de la locura El negador corre entonces el riesgo de penetrar en lo que podría llamarse una realidad negativa o, si se quiere, la realidad del diablo... anti-mundo que tiene una realidad propia —negativa caótica y, en última instancia, destructiva para todos los que lo habitan—, el reino de las monstruosidades demoníacas (30)".

Establecer esta polaridad entre lo sagrado y lo diabó1ico, entre Dios y el diablo, entre nomos y caos, entre cosmos e infierno, llega a ser entonces la definición que Berger da de la religión, y que solamente tiene sentido en el contexto de su teoría de la sociedad:

"...el establecimiento, mediante la actividad humana de un orden sagrado omnímodo, esto es, de un cosmos sagrado capaz de mantenerse ante la eterna presencia del caos (31)".

Con eso, Berger sólo ha expresado las implicaciones teológicas de su marco teórico. Su marco teórico ya tiene los conceptos no-empíricos que él posteriormente expresa en términos teológicos. Su marco teórico ya ha prefijado lo que será su opinión sobre la religión. Las dimensiones teológicas, que él expresa, están ya de antemano implícitamente en su teoría de la sociedad. Aunque no las hace explícitas, sabemos ya —conociendo su marco teórico— lo que sería su percepción de la religión.

Sin embargo, a partir de este hecho podemos constatar deficiencias en su interpretación de la religión. La mayor deficiencia es su incapacidad para definir lo que es secularización. Su teoría de la sociedad y de la legitimación, ¿es secular? ¿Cómo puede serlo, si implícitamente contiene una posición teológica? ¿Si el caos, en términos religiosos, es el infierno, y si el caos es un concepto no-empírico, qué *status* tiene entonces? ¿Será el caos un concepto secularizado y el infierno un concepto religioso? Si ese es el caso, entonces la diferencia entre el concepto secularizado y el religioso es la manera de hablar del mismo concepto, que puede ser enfocado como religioso siendo entonces infierno, o en términos secularizados, siendo entonces el caos.

Ni el caos ni el infierno son empíricamente dados, y sin embargo, por medio de la hipóstasis religiosa, se refieren a estos conceptos. Referirse al caos en términos religiosos o en términos secularizados, no tiene la más mínima diferencia conceptual. Sería distinto si el caos fuera un concepto empírico —algo que efectivamente podemos vivir— y el infierno un concepto trascendente. Pero siendo el caos la muerte social, no cabe una interpretación empírica del concepto. En cuanto concepto, caos e infierno, en Berger, son lo mismo; en cuanto a su referencia a ellos, son distintos. Pero, entonces, ¿la diferencia entre el concepto secularizado y el teológico estará en la manera de referirse a ellos?

Aunque los dos conceptos sean idénticos, la manera de constituirlos es diferente. Si bien el caos —como Berger lo utiliza— no es un concepto empírico, se llega a él a partir de una reflexión sobre la realidad concreta. Pero se trata de una reflexión muy especial; es la reflexión del progreso infinito, de la proyección de un rasgo de toda

realidad hacia el infinito, de la cual resulta el concepto del caos. Pensando la precariedad de la realidad, siempre en términos puros, hasta la imaginación de una precariedad absoluta, se llega al concepto del caos. Este concepto trasciende cualquier realidad empírica, pero, sin embargo, resulta a partir de una reflexión en función de esta misma realidad empírica. Es un concepto de empirismo idealizado, un concepto límite, un concepto trascendental. A la conceptualización religiosa del infierno no se llega por este camino, sino por experiencias que podríamos llamar míticas. Sin embargo, se únen en el mismo concepto, que es el caos y el infierno a la vez, siendo el infierno un concepto trascendente correspondiente al concepto trascendental del caos.

A un resultado parecido llegamos cuando analizamos el proceso de hipóstasis del nomos social. En el análisis, Berger llega a establecer un concepto antitético al caos. Habla de un "caso límite" de la plausibilidad perfecta. Pensando el nomos de la sociedad en términos siempre menos precarios, se llega al concepto límite de este nomos, en el cual ya toda precariedad ha desaparecido y el nomos brilla con su resplandor más puro. Nuevamente hemos partido de un rasgo general de la realidad —su nomos que especifica las instituciones— y lo hemos proyectado por un progreso infinito hasta su infinitud, llegando al concepto límite que nuevamente trasciende toda realidad empírica y se presenta como un concepto trascendental. Es un concepto secularizado de la perfección institucional y como tal, es la verdadera contrapartida del caos en el pensamiento de Berger.

Se trata de un concepto trascendental, no de un concepto trascendente. La plausibilidad perfecta no es el cielo, pero cuando una sociedad expresa el cielo a partir de su nomos, lo expresa infaliblemente como un concepto idéntico a este concepto trascendental de la plausibilidad perfecta.

Platón pensaba la plausibilidad perfecta de la sociedad esclavista de su tiempo en términos de la edad de oro, y su imagen de la vuelta a la edad de oro en *La Política* no es nada menos que la construcción de tal sociedad infinitamente plausible. Si Platón creyera en un cielo, este cielo sería la edad de oro. El cielo de la edad media es explícitamente la proyección trascendental de la sociedad feudal de

la edad media, su transformación en plausibilidad perfecta. El cielo de la edad media —aquel de los caballeros— es un estado feudal sin enemigos, sin rebeldes y sin criminales. ¿Y acaso el cielo burgués no es el cielo de almas puras e iguales, que no tienen ningún problema de igualdades materiales, porque no tienen necesidades materiales?

La plausibilidad perfecta correspondiente al nomos de la sociedad, contiene el mismo concepto de cielo trascendente que los portadores de este nomos. Nuevamente tenemos un concepto que a la vez es concepto trascendental, y como tal, es resultado de una idealización de la realidad empírica; y concepto trascendente y, como tal, la imaginación del cielo por parte de los defensores del nomos social. El concepto de plausibilidad perfecta, es otra vez un concepto no-empírico y secularizado, y el cielo es un concepto trascendente y religioso igualmente no empírico. En cuanto conceptos son idénticos, sólo que aparecen en el hombre por caminos distintos; como concepto trascondental por una reflexión a partir de la realidad empírica mediatizada por un progreso infinito, y como concepto trascendente por un camino más bien mítico.

Berger no menciona al cielo, sino al cosmos. Pero el cosmos para él, juega exactamente el mismo papel. Es realidad suprema, universal, sagrada, es *realissimun* sagrado, realidad como tal, y la religión hace al ser social que se "arraiga en la realidad sagrada del universo" (32).

5. La mimesis cósmica

El prototipo de esta relación entre nomos y cosmos sagrado, lo ve Berger en la mimesis. A través de esta mimesis, la sociedad humana se entiende como la representación —imperfecta— del cosmos sagrado. La autoridad —imperfecta— de aquí imita la autoridad divina y cósmica —perfecta— de allá.

"Cuando este rol (del padre) es legitimado en términos miméticos — al reiterar "aquí abajo" los actos de creación, soberanía o amor que tienen sus prototipos sagrados "allá arriba"—, entonces se refuerza enormemente su carácter representativo. La representación de significados humanos se convierte en la mimesis de misterios

divinos. El intercambio sexual imita la creación del universo. La autoridad paterna imita la autoridad de los dioses; la solicitud paterna, la solicitud de los dioses. Al igual que las instituciones, pues, los roles adquieren el don de la inmortalidad (33)".

En cuanto a las instituciones dice:

"La religión legitima las instituciones sociales otorgándoles una jerarquía ontológica supremamente válida, esto es, *ubicándolas* en un marco de referencia sagrado y cósmico. Las construcciones históricas de la actividad humana son contempladas desde un ventajoso punto de vista que, en su propia autodefinición, trasciende la historia y el hombre. Esto puede hacerse de diferentes maneras. Tal vez la forma de mayor antigüedad de esta legitimación es la concepción del orden institucional como reflejo o manifestación directa de la estructura divina del cosmos, esto es, la concepción de la relación entre la sociedad y el cosmos como una relación entre el microcosmo y el macrocosmo. Todo "aquí abajo" tiene su equivalente "allá arriba" (34).

Berger no menciona lo principal. En esta mimesis, todo aquí abajo tiene su equivalente allá arriba; pero allá arriba es perfecto y aquí abajo es imperfecto. En lo imperfecto se hace una mimesis de lo perfecto; y en cuanto la mimesis se refiere al nomos social, relaciona una realidad precaria del nomos con su existencia perfecta en términos de plausibilidad perfecta allá arriba. Pero solamente si se hace esta reflexión adicional —que evidentemente es válida— se puede comprobar que este cosmos sagrado como concepto trascendente, es idéntico al concepto trascendental de la plausibilidad perfecta.

Sin embargo, en esta misma descripción de la mimesis sigue habiendo un problema. Berger decía:

"El intercambio sexual imita la creación del universo. La autoridad paterna limita la autoridad de los dioses... (35)".

Podríamos agregar: el trabajo humano imita la creación del universo; la autoridad empresarial imita la autoridad de los dioses.

Se hace evidente que Berger se confunde. Si el intercambio sexual imita la creación, o si el trabajo humano la imita, no se legitima ningún nomos de ninguna sociedad. Al contrario. Se legitima al hombre que entra en conflicto con una sociedad, que no respeta esta dignidad del hombre. Si, en cambio, la autoridad paterna imita la de los dioses, y la autoridad empresarial también, entonces si se legítima el nomos de una sociedad o de un orden social institucional. La mimesis no es tan unívoca como Berger cree, y por eso existen diferencias sobre si el trabajo imita a la creación o la autoridad imita al creador.

Berger no debería haber mencionado la sexualidad como imitación de la creación, porque la sexualidad no pertenece a la realidad precaria de la cual parte. Esta realidad precaria es la del sistema institucional; a ella pertenece la autoridad paterna, pero la sexualidad precisamente no. Igualmente pertenece a ella la autoridad del empresario, pero el trabajo humano no. Y eso es a la postre el problema clave de la teorización de Berger. De hecho, él no puede sostener su definición de la religión consistentemente. Aunque toda religión crea de alguna manera un cosmos sagrado, no es necesario que este cosmos sagrado sea una hipóstasis del nomos de una sociedad. Lo es siempre y cuando la religión se identifique con este nomos, pero *a priori* no tiene por qué serlo.

Del cosmos sagrado igualmente se puede derivar la negación del nomos de una sociedad siempre y cuando la imitación del cosmos sagrado permite constatar ausencias y fallas del nomos de la sociedad, que es el sistema institucional establecido. La religión en todos los casos tiene esta doble cara. Puede ser transformada en legitimación del nomos, o puede aparecer como crítica y hasta como rebelión en contra del nomos social.

Si Berger da la definición de la religión a partir de la mimesis del cosmos sagrado, esta definición pierde coherencia si no incluye el hecho de que esta mimesis misma tiene una doble faz. No se tiene así nomás la religión como legitimador del nomos social; se lucha por el sentido de la religión para tenerla de uno u otro lado.

6. La plausibilidad perfecta

Podemos todavía hacer algunos comentarios sobre el concepto límite de la plausibilidad perfecta, como Berger lo desarrolla.

Se trata de un concepto que se encuentra en una relación de negación con la función social de legitimación, para cuya explicación Berger lo utiliza.

La actividad de legitimación indica su contrario, la precariedad de la realidad social, por tanto, su grado de ilegitimidad. Cuanto mayor es la ilegitimidad del nomos, mayor es la actividad legitimadora. El concepto límite describe el punto de legitimidad absoluta, en el cual no hay ninguna ilegitimidad del nomos y, por tanto, tampoco ninguna actividad de legitimación. Esta relación de negación entre la función social de legitimación y el concepto de la legitimidad absoluta o perfecta, podemos enfocarla como una contradicción dialéctica de la función social de legitimación. Esta es contradictoria en el sentido de que su cumplimiento perfecto y cabal implica su propia desaparición. Pensando en su perfección la función social de legitimación, ésta deja de existir.

El ideal puro de legitimación es, por tanto, que no exista ninguna función social que la cumpla. Sin embargo. la función social de legitimación es el punto de partida empírico del análisis. Su empiría es la actividad de legitimación, y si Berger piensa en su perfección se le desvanece esta empiría.

Dirigiéndose nuevamente de este concepto límite a la realidad, vuelve a aparecer ésta su empiría. Ahora bien, este concepto límite de la plausibilidad perfecta, implica que no solamente la realidad es legítima por auto-legitimación y, por tanto, no puede pensarse una función social de legitimación en ella; tampoco se puede pensar un control social en un concepto de plausibilidad perfecta. ¿Que se va a controlar, si la realidad institucional es autoevidente completamente? El heco empírico de la legitimación como función social, sin embargo, está estrechamente vinculado con el control social. ¿Qué empiría es entonces ésta, que se entiende negándola en su concepto límite?

Sin embargo, este concepto límite de Berger. de un mundo que no "requiere otra legitimación aparte de su mera presencia (36), nos obliga a dar un paso más todavía. Si se legitima por su propia presencia, y por tanto, no hay funciones sociales de legitimación ni control social, ¿qué queda en este caso de la realidad precaria, que es la empiría de Berger? No es sino el sistema institucional.

No habiendo función social de legitimación ni de control social, quedan como instituciones solamente aquellas que canalizan las relaciones sociales de producción, es decir, las estructuras de clase desnudas. Pero entonces viene una pregunta, que un conservador tiene que evitar a toda costa: ¿es posible que una estructura de clases desnuda —sea esclavitud, servidumbre, relación salarial— sea legítima por su sola presencia? Si fuera imposible eso —y es imposible— entonces Berger, por lógica, tendría que romper con su enfoque de diversos nomos sociales uno al lado de otro para analizar a la pregunta del discernimiento de estos nomos diversos, según algún criterio objetivo de legitimidad. Entonces tendría que llegar a la pregunta: ¿los esfuerzos de legitimación de tal o cual sociedad, tienen alguna posibilidad objetiva de éxito? El concepto límite se transformaría ahora en criterio de legitimación: aquella sociedad es la racional, que aspira realistamente a una legitimación, que puede confiar en mayor grado en su mera presencia como fuente de su legitimidad.

¿Pero no sería esta sociedad, por fuerza, una sociedad sin clases? Si fuera así, estaría cuestionada la propia definición de la realidad precaria, de la cual parte Berger. Esta realidad precaria se reduce al sistema institucional, que necesariamente conlleva una estructura de clase, y que jamás podrá confiar en su mera presencia como fuente principal de su legitimidad. Si ahora el concepto de plausibilidad es necesario; si la plausibilidad perfecta no puede ser imaginada coherentemente sino como sociedad sin clases, y si la sociedad sin clases es una sociedad sin un sistema institucionalizado fijado, entonces el concepto de realidad de Berger se desvanece completamente.

¿Qué será la realidad socialmente construida, si la pensamos sin institucionalizaciones? Si la realidad con Berger se define como el sistema institucional, la ausencia de instituciones tendría que

significar la ausencia de la realidad. ¿Pero si imagináramos las relaciones sociales en términos directos y espontáneos, sin propiedad privada y sin Estado, convincentes por su mera presencia y, por tanto, sin función social de legitimación, imaginamos entonces la ausencia de la realidad social? La unilateralidad del concepto de Berger de la realidad precaria salta a la vista.

Cualquier concepto de realidad social, tendría que ser compatible con el concepto límite de una realidad social no institucionalizada. Si no lo es, es contradictorio en relación a las derivaciones que se hacen a partir de él.

2 *Ibid.,* pág. 45.

NOTAS

1 Berger, Peter L., *El Dosel Sagrado: elementos para una sociología de la religión.* Amorrortu editores. Buenos Aires, 1971.

3 *Idem.*

4 *Ibid.,* págs. 45-46.

5 *Ibid.,* pág. 63.

6 *Ibid.*, pág. 44.

7 *Ibid.,* pág. 47

8 *Ibid.,* pág. 55

9 *Ibid.,* pág. 69-70.

10 *Ibid.,* pág. 70.

11 *Ibid.,* pág. 44.

12 *Ibid.,* págs. 59-60.

13 *Ibid.,* pág. 61.

14 *Ibid.,* pág. 62.

15 *Ibid.*, pág. 62.

16 *Ibid.,* pág. 44.

17 *Ibid.,* pág. 45.

18 *Ibid.,* págs. 45-46.

[19] *Ibid.,* pág. 47
[20] *Ibid.,* pág. 46
[21] *Ibid.,* pág. 65
[22] *Idem.*
[23] *Idem.*
[24] *Ibid.,* 47.
[25] *Idem.*
[26] *Idem.*
[27] *Ibid.,* pág. 48.
[28] *Ibid.,* págs. 51-52.
[29] *Ibid.,* págs. 52-53.
[30] *Ibid.,* págs. 55-56
[31] *Ibid.,* pág. 69.
[32] *Ibid.,* pág. 53.
[33] *Ibid.,* pág. 54.
[34] *Ibid.,* pág. 49.
[35] *Ibid.,* pág. 54.
[36] *Ibid.,* pág. 65.

Capítulo II

El marco categorial del pensamiento neoliberal actual

Vamos a analizar el marco categorial neoliberal a partir de la teoría de Friedrich Hayek, y especialmente nos basaremos en su conferencia pronunciada con ocasión de la recepción del premio Nobel de Economía con el título "La pretensión del conocimiento" (1).

El pensamiento neoliberal es marcadamente diferente del pensamiento conservador. Sin embargo, mantiene una continuidad básica con ese pensamiento. Lo que distingue al pensamiento neoliberal del pensamiento conservador, es el hecho de que el primero no considera que las diferentes sociedades tengan, cada una, su legitimidad específica a partir de su nomos específico.

El pensamiento conservador no discierne sociedades y no desarrolla ningún criterio de juicio sobre las sociedades diversas. El pensamiento neoliberal, en cambio, es un pensamiento de legitimación de una sociedad específica en contra de otras sociedades. Es específicamente un pensamiento de legitimación de la sociedad burguesa.

Pero también el pensamiento neoliberal se distingue marcadamente del pensamiento liberal original. Cuando este pronuncia la legitimidad de la sociedad burguesa, lo hace en contra de las tendencias hacia la sociedad socialista y en contra de sociedades socialistas existentes. Su legitimación de la sociedad burguesa pasa por la ilegitimación de la sociedad socialista. El pensamiento liberal original, en cambio —si bien también es un pensamiento de legitimación de la sociedad burguesa—, se dirige en contra de las sociedades pre-capitalistas. Legitima, por tanto, la sociedad burguesa ilegitimando la sociedad pre-capitalista, en especial la sociedad feudal de los siglos XV al XVIII. El pensamiento liberal original es de superación de las sociedades anteriores. El pensamiento neoliberal del siglo XX, es un pensamiento que busca

evitar la superación de la sociedad burguesa por la sociedad socialista.

Eso le da al pensamiento neoliberal un tinte conservador, aunque efectivamente no sea un pensamiento conservador en el sentido como lo hemos desarrollado a partir de la teoría de Berger. Pero hay determinados rasgos que el pensamiento neoliberal comparte con el pensamiento conservador. El rasgo central consiste en que también el pensamiento neoliberal parte de un concepto de realidad precaria, restringiendo la realidad a los elementos institucionales. Sin embargo, no de cualquier institucionalidad y a cualquier nivel.

1. El mercado como realidad precaria de partida: la imposibilidad de una tendencia al equilibrio

Orientándose específicamente hacia la sociedad burguesa, determina esta realidad precaria a partir de la institución burguesa central: *el mercado.* Es un pensamiento de mercado, y el mercado es su concepto empírico central. Este mercado lo entiende en el marco de una realidad precaria. La economía de mercado está en peligro, y los que la amenazan son los mismos que en el pensamiento conservador: el egoísmo y la estupidez. A partir de este mercado amenazado como concepto empírico central, el pensamiento neoliberal elabora su marco categorial también de manera polarizada. En esta elaboración aparecen conceptos límites polarizados, que son nuevamente, por un lado, el caos y por el otro, el mercado perfecto o el modelo de competencia perfecta. Son construidos de nuevo por una proyección al infinito mediatizada por un progreso infinito a partir de un rasgo empírico central de la realidad. Siendo amenazado el mercado, esta amenaza puede ser pensada en términos siempre más graves hasta llegar al derrumbe del mercado, que desembocaría en caos y destrucción, apareciendo así el concepto límite negativo del caos. Por otro lado, imponiéndose el mercado a las amenazas, este es pensado, igualmente, por un progreso infinito, en términos siempre más perfectos, hasta llegar al concepto límite positivo de la competencia perfecta. Tanto el caos como la competencia perfecta son conceptos no-empíricos, los cuales engloban la realidad empírica limitándola. Sin embargo los dos conceptos límites trascienden esta realidad empírica del

mercado y constituyen, por tanto, conceptos trascendentales, en referencia a los cuales la realidad empírica es interpretada. Son conceptos imaginarios de la realidad y por tanto no factibles, pero de ninguna manera son conceptos arbitrarios. Son empiría idealizada a partir de rasgos generales de la realidad, que es considerada en términos del mercado amenazado.

¿Por qué la competencia perfecta (equilibrio) es un concepto no-empírico? Hayek no sostiene esto en el sentido según el cual no existe nada perfecto en el mundo. Sostiene, por un lado, que el modelo de la competencia perfecta es un modelo necesario para poder interpretar la economía de mercado y, por otro lado, desarrolla las razones que hacen imposible realizarlo en términos técnicos. Su necesidad en términos teóricos la argumenta a partir del hecho de que la institución mercado es un mecanismo de funcionamiento y que, por ende, tiene que funcionar. La competencia perfecta describe, por lo tanto, los indicadores a partir de los cuales se puede afirmar tal buen funcionamiento. Estos indicadores los expresa conjuntamente por el término *equilibrio.* El mercado funciona en cuanto está en equilibrio; la preocupación política, por tanto, tiene que ser lograr que esté efectivamente en equilibrio.

Como Hayek restringe la realidad empírica a lo institucional, sus criterios de equilibrio del mercado tienen que ser sólo criterios mercantiles. Para él, la satisfacción de necesidades no es criterio de equilibrio pues no es un elemento relevante de la realidad. Su criterio de equilibrio no puede ser sino tomado del mercado mismo, y es, en este sentido, mercantil. Se trata del concepto de equilibrio tomado de la teoría de Walrás y Pareto: en el mercado hay, por un lado, factores de producción y, por otro lado, productos y consumidores; existe equilibrio cuando todos los consumidores pueden gastar sus ingresos según sus preferencias, cuando las empresas venden todos sus productos (o servicios) producidos cubriendo por lo menos sus costos, y cuando todos los factores ofrecidos en el mercado son usados en la producción de estos productos. Siendo los productos ofrecidos también los productos demandados, y los ingresos gastados por los consumidores los ingresos percibidos por los productores, se da un sistema de ecuaciones con igual número de ecuaciones e incógnitas. Como no

hay razón para que aparezcan cantidades negativas, se sostiene que el sistema siempre tiene una solución única y óptima.

A partir de este equilibrio general aparece un doble problema: por un lado, los supuestos teóricos que en principio tal posible equilibrio implica; y por otro lado, los mecanismos sociales que permiten la aproximación hacia ese equilibrio.

En cuanto a los supuestos teóricos implícitos en tal modelo de equilibrio, se ve claramente que este equilibrio no puede ser realizado sino teniendo todos los participantes del mercado un conocimiento perfecto de todos los acontecimientos que en él ocurren a cada momento, y una capacidad ilimitada de adaptación de los factores a las situaciones cambiantes (conocimiento perfecto y velocidad infinita de reacción de los factores). A este hecho Hayek se refiere con las siguientes palabras:

"Es cierto que sus sistemas de ecuaciones que describen el modelo de un equilibrio del mercado están construidos de tal manera que, *si* pudiéramos rellenar todos los espacios de sus fórmulas abstractas es decir, *si* conociéramos todos los parámetros de esas ecuaciones podríamos calcular los precios y cantidades de todas las mercancías y servicios vendidos" (2).

Hayek se resiste a decir que el modelo de equilibrio efectivamente presupone tal conocimiento perfecto. Sin embargo, no hay duda de que en cuanto modelo tiene tal presupuesto. Eso por el simple hecho de que el equilibrio de la competencia perfecta es un equilibrio simultáneo, sin procesos intermedios de adaptación. Precisamente por esta razón se trata de un concepto límite. que trasciende la realidad empírica, aunque sea desarrollada a partir de ella mediante un progreso infinito. En cuanto este modelo de equilibrio es un concepto límite, es también un concepto no-empírico y, como tal, irrealizable. Es imposible que haya conocimientos tales y velocidades de reacción infinitas correspondientes a la realización de tal equilibrio. No es posible calcularlo. Pero la razón para ello no es teórica, sino fáctica: el equilibrio no es lógicamente contradictorio, sino, de hecho, inalcanzable. Hayek, por tanto, dice que no se trata de hacer calculable tal equilibrio:

"Pero, como demostró claramente Wilfredo Pareto, uno de los fundadores de esta teoría, no se trata de "llegar a un cálculo numérico de los precios", ya que, como él decía, sería "absurdo" suponer que podemos poseer todos los datos" (3).

No siendo posible tal conocimiento perfecto, el equilibrio no es calculable. De eso se sigue, que en el mercado no puede haber adaptaciones simultáneas, sino que todas las adaptaciones son necesariamente sucesivas y necesitan tiempo para llevarse a cabo. Por tanto, el problema teórico llega a ser ahora de aproximación al equilibrio, preguntándose por los mecanismos sociales que pueden asegurar tal aproximación. ¿Cuáles son las condiciones generales del mercado, que permiten tal aproximación al equilibrio? La respuesta será que: la condición es el mercado empírico. Es decir, especialmente la libertad de contrato y la consiguiente garantía de la propiedad privada. Estos serán declarados ahora como condiciones generales del equilibrio:

"En otras palabras, conocemos las condiciones *generales* en las que puede establecerse lo que, no muy acertadamente, llamamos "equilibrio"; pero desconocemos los precios de salarios *particulares* que se darían si el mercado produjera tal equilibrio. Sólo podemos indicar las condiciones bajo las que podemos esperar que se establezcan en el mercado los precios y salarios en los que la demanda igualará a la oferta (4)".

Hayek nos dice que "conocemos las condiciones generales" y las condiciones bajo las que podemos esperar" un equilibrio; no nos da ninguna razón para que ello efectivamente se produzca. El partió del mercado empírico, pasó a construir en forma idealizada un concepto límite del mercado llamado competencia perfecta (equilibrio), constató que no es calculable y concluye que podemos esperar que el mercado empírico producirá una aproximación a este equilibrio idealizado. Eso es lo que desde la mano invisible de Adam Smith sostiene la teoría económica burguesa en contra de todas las evidencias empíricas del caso. Se idealiza un fenómeno empírico y se concluye que éste se acerca a esa su idealización.

Hayek tendría que demostrar que el mercado, por sus adaptaciones sucesivas, se aproxima a una situación de equilibrio idealizado de

adaptaciones simultáneas, pero como no puede, tampoco lo hace. Sus condiciones generales de la tendencia al equilibrio son simples fijaciones dogmáticas. Ya en otro escrito anterior Hayek se topó con el mismo problema:

"Sólo a través de la tesis de que existe esta tendencia (al equilibrio) la teoría económica llega a ser más que un ejercicio de lógica pura y se transforma en ciencia empírica... (Traducción nuestra) (5)".

Sin embargo, tampoco logra argumentar tal tendencia, pues la simple tesis de que exista esta tendencia no constituye una ciencia empírica. El pronunciamiento de una tesis no es prueba de la veracidad de esa tesis. Pero Hayek concluye en términos totalmente pesimistas:

"La única dificultad es que todavía estamos bastante a oscuras sobre: a) las condiciones en las cuales se supone la existencia de esta tendencia; b) la naturaleza del proceso por el cual se cambia el conocimiento individual (Traducción nuestra) (6)".

Si eso es cierto, la tesis de la tendencia al equilibrio no es tesis empírica sino una afirmación dogmática. La oscuridad respecto a las condiciones de la tendencia al equilibrio existe desde que Adam Smith afirmaba la existencia de la mano invisible. Hasta ahora no se ha esclarecido y no se esclarecerá jamás.

Sin embargo, a partir de esta opción dogmática por las condiciones generales del equilibrio aparece la ideología teoretizada del neoliberalismo. Es la afirmación irrestricta de las leyes del mercado, racionalizada en nombre de una tendencia al equilibrio absolutamente inexistente. Se afirma ahora que esta tendencia al equilibrio se producirá más en tanto y en cuanto más se asegure la libertad de contrato en todos los mercados y en todas las actividades. Se concibe ahora una aproximación lineal a lo que el modelo del equilibrio describe, por medio de la ampliación; siempre mayor del ámbito del mercado. Como resultado, la ideología resulta anti-intervencionista. Se trata de una carrera de Sísifo, en la cual se persigue un fin infinitamente lejos por pasos finitos

Tenemos, por tanto, una estructura del pensamiento neoliberal que parte de la realidad precaria del mercado amenazado, que construye un concepto límite de este mercado en forma de competencia perfecta (equilibrio) y que a la postre sostiene, por afirmación dogmática, que la afirmación de las condiciones generales de este mercado lo aproxima a ésta su idealización. Se trata de un círculo vicioso.

2. La competencia perfecta y los conceptos trascendentales

Sin embargo, aparece una contradicción adicional, la cual hemos analizado en el caso del pensamiento conservador. Se trata de la relación entre la función social de legitimación y la plausibilidad perfecta de un concepto límite, en la cual no hace falta otra legitimación aparte de la mera presencia del mundo social. El concepto límite de la plausibilidad implica la ausencia de la función social de la legitimación. Por otro lado, la función social de la legitimación existe, porque la realidad es precaria y, por tanto, no se legitima completamente por su propia presencia.

Podemos ver ahora como Hayek descubre una relación análoga entre la función social del mercado y la competencia perfecta:

"En general parece existir la opinión de que la denominada teoría de la competencia perfecta, ofrece el modelo propicio para juzgar las funciones de la competencia en la vida real y de que la competencia real en cuanto se aleja de este modelo sería indeseable e incluso dañosa. Me parece que esta posición tiene muy poca justificación. Yo quiero hacer aquí el intento de demostrar que lo que discute la teoría de la competencia perfecta, en realidad no debería denominarse competencia y que sus deducciones para la orientación de la política no tienen mayor utilidad. Creo que la razón de ello es que esta teoría en general ya supone la existencia de una situación que, según el proceso de la competencia, tiene que crear y que *sí alguna vez se dieran como existentes las condiciones supuestas por la teoría de la competencia perfecta, eso no sólo suprimiría todas las actividades que describimos con la palabra competencia sino que las*

haría imposibles en su esencia (Subrayado y traducción nuestros) (7)".

Sin embargo, Hayek no puede prescindir del modelo. Si él sostiene la tendencia al equilibrio, tiene que decir lo que es el equilibrio. Eso no puede hacerlo sino elaborando el concepto del equilibrio en su forma más extrema, para decir después que en relación a este equilibrio cabe solamente una tendencia y no su realización. Aunque lo haga solapadamente, siempre aparece de nuevo el modelo de la competencia perfecta. Sin embargo, si la competencia es perfecta, no hay ni puede haber lo que empíricamente se denomina competencia:

"La competencia es un proceso dinámico cuyos rasgos esenciales se suponen como inexistentes si se hacen los supuestos que están en la base de la teoría estática (8).

La naturaleza extraña de los supuestos teóricos del equilibrio de la competencia sale a la luz si preguntamos que actividades denominadas comúnmente de competencia serían todavía posibles si se dieran esos supuestos... Creo que la respuesta es simplemente ninguna. Propaganda comercial, ofertas con precios más bajos, mejoramiento (o diferenciación) de productos y servicios producidos todo eso se excluye por definición competencia perfecta significa realmente la falta total de las actividades competitivas (Traducción nuestra) (9)".

En competencia perfecta nadie compite. El proceso social de la competencia mercantil presupone que la competencia no sea perfecta. Si fuera perfecta la competencia, no habría razón para competir. Hayek tendría que discutir a partir de este resultado el carácter de la competencia perfecta como concepto límite no-empírico, cuya importancia es categorial y no empírica. Pero dice siempre lo que la competencia real no puede, y nunca dice lo que puede. Eso es análogo al concepto de plausibilidad perfecta de Berger. No dice lo que la función social de legitimación puede, sino lo que no puede. Pero, el partir de esta negación, sin embargo, le permite decir lo que puede. Puede muchas cosas, excepto una aproximación lineal a la plausibilidad perfecta. Lo mismo sucede con el modelo de la competencia perfecta. La competencia empírica

como proceso real puede muchas cosas, excepto una aproximación lineal a la competencia perfecta; es decir, lo que no puede es precisamente producir una tendencia al equilibrio. Como la función social de legitimación no produce una tendencia a la plausibilidad perfecta del sistema institucional, así el proceso social de la competencia no produce una tendencia al equilibrio. No puede haber tal tendencia porque el equilibrio es lo contrario de la competencia. Competencia es desequilibrio. En este sentido podemos hablar nuevamente de una negación del proceso social de competencia por el concepto límite de la competencia perfecta, y, por tanto, de una contradicción dialéctica de la competencia, tal como ya lo habíamos hecho en el caso de la relación entre función social de legitimación y plausibilidad perfecta.

De hecho, este tipo de contradicción aparece en toda teoría de la institucionalidad, en cuanto que su perfección formal es usada como criterio de juicio sobre tal institucionalidad. Por tanto, aparece en la teoría del derecho, en la relación entre proceso social y empírico del derecho y en el concepto límite de un derecho perfectamente acatado. Hans Kelsen lo desarrolla de la siguiente manera:

"...no es necesario que haya una concordancia completa y sin excepción entre un orden normativo y los hechos a los cuales se aplica. Por el contrario debe haber la posibilidad de una discordia. Si no el orden normativo ya no tendría ningún sentido. ¿Por qué dar una orden a alguien si puede admitirse que se conducirá necesariamente de la manera deseada? La norma fundamental de un orden social al cual se obedeciera en toda circunstancia debería legitimar de antemano todo hecho posible prescribiendo la conducta efectivamente seguida. Ordenaría hacer lo que se quiere hacer. Un orden social de esta naturaleza no tendría más sentido que otro orden en contradicción completa con los hechos que regula (10)".

En estos términos la teoría formal del derecho llega al mismo resultado. El proceso social del derecho presupone, para su existencia, que el derecho no sea perfectamente acatado. Un perfecto cumplimiento del derecho implica la inexistencia del proceso social y empírico del derecho. El derecho empírico existe precisamente porque su cumplimiento es precario. También en este

caso el concepto de cumplimiento perfecto del derecho dice lo que *no* se puede, y a partir de allí describe el marco de posibilidades del desarrollo del derecho que se tiene empíricamente.

En todos los casos el concepto límite dice lo que *no* se puede y permite así describir el marco de posibilidades del sistema institucional en función del cual el concepto límite es elaborado. Sin embargo, en ningún caso hay una tendencia automática de aproximación al concepto límite. Lo que existe, en cambio, es una orientación hacia tales conceptos límites en la acción sobre estos sistemas institucionales.

Un proceso social de legitimación se orienta en función de una legitimación perfecta, aunque no se pretenda alcanzarla; se orienta, por tanto, hacia la plausibilidad perfecta. Un proceso social de derecho se orienta, de parte de los jueces y policías, hacia un cumplimiento perfecto de las normas. Y una competencia del mercado se orienta, en la sociedad burguesa, por determinadas intervenciones estatales en función de la competencia perfecta. Pero en ningún caso hay automatismos que produzcan tendencias empíricas a tales conceptos límites. Tendencias empíricas a conceptos no-empíricos del tipo de los conceptos límites no tienen ningún sentido. Sostener su existencia presupone una simple confusión entre conceptos empíricos y conceptos trascendentales.

Sin embargo, el pensamiento neoliberal descansa precisamente sobre esta confusión. Sostiene tal tendencia empírica a un concepto límite y trascendental. Si bien Hayek percibe este carácter de concepto límite de la competencia perfecta, no da cuenta de este carácter del concepto. Solamente de esta manera puede seguir sosteniendo una tendencia empírica al equilibrio, cuya imposibilidad, el reconocimiento del equilibrio de la competencia como concepto trascendental habría demostrado.

3. La alternativa al mercado: el socialismo como utopía

Al concepto límite positivo del equilibrio de la competencia perfecta corresponde, en el pensamiento neoliberal, un concepto límite negativo de la destructividad y del caos. Como su realidad empírica es el mercado amenazado, se piensa esta amenaza al mercado en términos de un progreso infinito hasta el concepto límite negativo de la destrucción y del caos.

Aparece de nuevo una similitud importante con el pensamiento conservador. Este último ya elabora el caos como concepto límite negativo del orden y destaca el sueño social utópico como el vehículo que hace posible que el hombre —ilusionado— escoja el camino al caos. Esta misma reflexión la asume el pensamiento neoliberal, pero la va transformando. En el pensamiento conservador la relación entre realidad precaria, utopía y caos, es estática y simplemente constatada; en el neoliberalismo se la analiza ahora en términos de un mecanismo de acción dinámica en el tiempo. Aparece toda una secuencia anti-utópica, que se dirige en contra del intento socialista de superación de la sociedad burguesa. Esta secuencia anti-utópica que Hayek usa en su crítica al socialismos es, en la opinión de él a la vez una secuencia anti-socialista. Contiene tres etapas, que podríamos describir esquemáticamente de la siguiente manera:

1) La utopía socialista es el proyecto de una sociedad sin relaciones mercantiles. Esta tendría que determinar los productos que se producen, los factores que se emplean y el abastecimiento de las personas sin recurrir al mercado. Eso es solamente posible, si por lo menos un individuo tiene conocimiento perfecto del conjunto de todos los acontecimientos.
2) Es imposible que alguna persona o institución pueda tener un conocimiento perfecto que haga posible una planificación tal que pueda sustituir el mercado en su función de asignación de los recursos.
3) El socialismo hace el intento de efectuar una planificación central capaz de sustituir el mercado como ámbito de asignación de los recursos. Por tanto, intenta lo imposible. Al intentar realizar lo imposible, el socialismo es irracional, y produce caos, destrucción y tiranía.

Ya habíamos visto como Hayek, por un lado, usa el modelo de la competencia perfecta para poder definir lo que él llama *equilibrio.* Por otro lado vimos, como Hayek lo indica, que es imposible usarlo tecnológicamente para calcular cantidades y precios, porque es imposible concentrar los conocimientos correspondientes en una persona o institución. Ahora nos dice: para que sea posible el socialismo, este tendría que poder calcular positivamente el equilibrio descrito por la teoría de la competencia perfecta; sin embargo, como no puede y a pesar de ello intenta hacerlo, el socialismo lleva a la irracionalidad económica, al caos y a la destrucción. El intento del socialismo lleva a la concentración del poder en una mano, y este poder concentrado es tiránico porque no puede ser racionalmente empleado. Aunque la planificación socialista acumule poder, no tiene manera racional de emplearlo y, por tanto, sus decisiones necesariamente son irracionales y arbitrarias. Von Mises habla así en relación al socialismo de un "caos ordenado".

A partir de la secuencia anti-utópica mencionada, Hayek tiene ahora un modelo de acción que intenta explicar el paso de la utopía al caos, que el análisis conservador de Berger solamente podía anunciar sin explicarlo. Lo utópico es lo anti-mercantil, como tal lo imposible, como tal el motivo aparentemente humano que conduce al camino de la inhumanidad total. Es la inhumanidad camuflada como humanidad; como dice el título de un libro de Hayek, es el "camino a la servidumbre".

Es la no-factibilidad de la utopía, lo que según Hayek hace que su humanismo sea aparente y presente en realidad lo inhumanos el caos, la destrucción, la tiranía, la violencia. Su no-factibilidad, sin embargo, descansa en la imposibilidad de un conocimiento correspondiente a una organización social como aquella anunciada por la utopía. Por tanto, la raíz del mal en última instancia no es la utopía misma, es la "pretensión del conocimiento" adecuado a la realización de tal utopía. El utopista es portador del mal porque pretende un conocimiento perfecto que le es vedado. Comportándose como si tuviera tal conocimiento y organizando una sociedad que solamente con tal conocimiento podría ser realizada, él produce la destrucción, el desorden y el caos.

En Hayek abundan las referencias correspondientes. Veamos algunas:

“Ello significa que esperar de la ciencia —o del control deliberado de acuerdo con los principios científicos— más de lo que el método científico es capaz de darnos puede producir unos efectos deplorables (11)”.

Siempre se trata de demostrar lo siguiente: si intentamos hacer más de lo que podemos, vamos a producir desastre.

“En las ciencias físicas pocas objeciones pueden hacerse contra el intento de hacer lo imposible... Pero en las ciencias sociales la falsa creencia de que el ejercicio de cierto poder podría tener consecuencias benéficas nos conduciría posiblemente a otorgar alguna autoridad un nuevo poder de *coacción* sobre otros seres humanos. Aún cuando semejante poder no fuera en sí mismo pernicioso, su ejercicio impediría el funcionamiento de aquellas fuerzas espontáneas que, aunque no las comprendamos, tanto nos ayudan en la vida real para consegir nuestras metas (12)”.

Efectivamente, para Hayek el problema no es la concentración del poder, sino la incapacidad del poder concentrado de actuar según criterios racionales. Como con la ausencia del mercado —“fuerzas espontáneas que, aunque no las comprendamos, tanto nos ayudan en la vida real”—el poder concentrado no puede ser aprovechado positivamente y más bien se transforma en poder pernicioso:

“...la creencia de que poseemos el conocimiento y el poder necesarios para moldear los procesos sociales a nuestro antojo, cuando en realidad no podemos hacerlo, puede tener probablemente consecuencias muy graves (13)”.

Este poder podría ser racional solamente si tuviera los conocimientos perfectos correspondientes:

“Para que el hombre, en su empeño por mejorar el orden social, no haga más daño que bien, habrá de convencerse de que en este campo, como en todos aquellos en que prevalece un tipo de organización esencialmente compleja, *no puede adquirir el*

conocimiento completo que le permita dominar los acontecimientos posibles (14)".

El hombre, sin embargo, que insiste en su derecho y capacidad de poder hacer la historia, se convierte según Hayek en

"...cómplice del funesto esfuerzo del hombre por controlar la sociedad, esfuerzo que no sólo lo convertiría en un tirano de los demás, sino que incluso podría llevarle a la destrucción de una civilización que no ha contruédo ningún cerebro, sino que ha surgido de los esfuerzos libres de millones de individuos (15)".

Es el desenlace en el caos, lo que Hayek vincula con la orientación utópica. Pero, no se trata del caos conservador así nomás. Hayek siempre tiene enfrente un socialismo ya existente, que no es y no puede ser el caos del conservador, que para él es simplemente el fin. Su contrapartida del concepto límite del equilibrio es, por tanto, no un caos realizado, sino una sociedad en la cual ya no vale la pena vivir. Una sociedad —la socialista— que la ve como perdición y tiranía, en la cual el hombre subsiste pero ha perdido los valores que pueden dar sentido a la vida, y que son los valores burgueses del mercado. Sin embargo, a partir de esta subsistencia humana sigue anunciando, como lo hace el pensamiento conservador, el desenlace de la destrucción final, es decir, el caos. Pero este desenlace está mediatizado por una sociedad específica contraria a la sociedad burguesa, y que tiene en sus entrañas tal final caótico. Este análisis de la tendencia al caos vía utopía socialista es bien común entre los neoliberales. En términos muy parecidos a los de Hayek lo encontramos en K. Popper:

"Como otros antes que yo, llegué al resultado de que la idea de una planificación social utópica es un fuego fatuo de grandes dimensiones, que nos atrae al pantano. La *hibris* que nos mueve a intentar realizar el cielo en la tierra, nos seduce a transformar la tierra en un infierno; un infierno, como solamente lo pueden realizar unos hombres contra otros (Traducción nuestra) (16)".

Nuevamente tenemos la secuencia anti-utópica. Hay una planificación utópica que es no-factible; como trasciende la factibilidad humana, es percibida como el cielo; al intentar hacer lo

no-factible la utopía se convierte en fuego fatuo, y como tal lleva al pantano, siempre y cuando se haga el intento de realizarla. Lo que resulta es el infierno, otro nombre para el caos.

Sin embargo, Popper no lo dice todo. Se refiere a otros diciendo: "como otros antes que yo...". Sin embargo, el otro anterior más importante, que ya utiliza la secuencia anti-utópica para denunciar un movimiento social de cambio y que es realmente el inventor de esta secuencia, se llama Hegel. Hegel ya hace este tipo de crítica a la revolución francesa. Mientras que para él Napoleón es el espíritu del mundo a caballo ("Weltgeist zu Pferde"), la revolución francesa la ve así:

"Desarrolladas hasta convertirse en fuerza, esas abstracciones han producido, realmente, por un lado, el primero y —desde que tenemos conocimiento en el género humano— prodigioso espectáculo de iniciar completamente de nuevo y por el *pensamiento* la constitución de un Estado real, con la ruina de todo lo que existe y tiene lugar, y de *querer* darle como fundamento la *pretendida racionalidad;* por otro lado, puesto que sólo son abstracciones privadas de ideas han hecho de esta tentativa un acontecimiento demasiado terrible y cruel (17)".

Como primer paso de la secuencia aparecen la abstracciones que prometen una constitución que sustituye todo pasado. Pero siendo estas abstracciones simplemente vacías y faltas de ideas, son netamente irreales y, por tanto, imposibles de hacer. El intento de realizarlas desemboca entonces en el terror de la revolución francesa. Se trata de esta secuencia anti-utópica hegeliana, la que Popper y Hayek transforman adecuadamente para lanzarla ahora en contra de la revolución socialista, mientras que Hegel la había elaborado en contra de la propia revolución burguesa.

4. La inconsistencia de la teoría general del equilibrio: el salario de subsistencia

En la derivación del marco teórico-categorial de la teoría neoclásica aparecen dos afirmaciones que son claves para la evaluación crítica de sus resultados:

1) La derivación del equilibrio económico general a partir exclusivamente de indicadores mercantiles. Ello implica que este equilibrio general está descrito exclusivamente en precios relativos, lo que permite reducir la descripción del equilibrio a estos indicadores mercantiles;
2) Se sostiene que una justicia social enfrentada a las leyes del mercado no se puede realizar racionalmente, a no ser en los términos de una planificación total, que prescinde de los indicadores mercantiles. Siendo imposible el conocimiento perfecto correspondiente, se concluye que la realización de la justicia social es imposible y utópica, de manera tal, que no hay otra alternativa económicamente racional de organización de la economía que no sea la del mercado total.

Estas dos tesis se conectan entre sí y conforman las tesis claves del pensamiento neoliberal. Tenemos que ver ahora su grado de valides, empezando por la crítica de la reducción del equilibrio general a un equilibrio exclusivamente de indicadores mercantiles.

Habíamos descrito ya el equilibrio general de la teoría neoclásica en términos de un sistema de ecuaciones lineales con igual número de ecuaciones e incógnitas. Este equilibrio existe cuando todos los consumidores pueden gastar sus ingresos según sus preferencias; cuando las empresas venden todos sus productos (o servicios) producidos cubriendo por lo menos sus costos; y cuando todos los factores ofrecidos en el mercado son efectivamente utilizados en la producción de estos productos, seleccionando la tecnología adecuadamente. Teniendo esta información se da un sistema de ecuaciones lineales, cuya solución permite calcular los precios relativos de todos los productos y factores. Esa es la tesis neoclásica.

Prescindiendo de otras críticas posibles, nos podemos concentrar en el hecho de que los precios calculados por la teoría general son exclusivamente precios relativos. Para poder sostener la posibilidad de un cálculo de tales precios relativos, la teoría general tiene que suponer que todos los precios de los productos y factores son completamente variables, por lo menos, entre cero y alguna cifra positiva cualquiera. Eso implica, especialmente, que esta teoría general del equilibrio tiene que suponer la completa variabilidad del

salario entre cero y alguna cantidad positiva. Es este supuesto de la variabilidad completa de los salarios el que permite reducir el problema económico a un problema de determinación de precios relativos y, por tanto, reducir la selección económica a un problema de preferencias subjetivas. Eso lo expresa el *slogan* de Milton Friedman: "Libres para elegir". Sin embargo, este supuesto de variabilidad de los salarios supone, a la vez, que el hombre no tiene necesidades, sino únicamente gustos. En este enfoque, el hombre no requiere satisfacer sus necesidades de alimentación, vestimenta, etc., sino que únicamente tiene gustos o preferencias que le permiten preferir la carne al pescado, el algodón a la fibra sintética, etc. El problema económico de la teoría neoclásica del equilibrio se reduce, por tanto, al análisis de los precios relativos y de las preferencias. No importa cuál sea el nivel de ingresos de una persona, sino únicamente su manera preferencial de utilizar el ingreso según sus gustos o preferencias.

Lo que importa ahora, es que esta visión del hombre como un ser sin necesidades pero con preferencias, es la condición formal e imprescindible para que el sistema de ecuaciones de esta teoría del equilibrio tenga una solución. La variabilidad de los salarios no es un supuesto marginal de esta teoría, sino que es formalmente necesario para que sea posible calcular los precios de los factores. Lo mismo vale para todos los demás precios. Para que sea calculable el equilibrio, todos tienen que ser ilimitadamente variables, excluyendo soluciones negativas.

Podríamos demostrar eso suponiendo, al contrario, que el salario no es ilimitadamente variable. Supongamos entonces que el salario siempre es positivo —no puede ser cero ni tampoco puede acercarse asintóticamente a cero. Tenemos ahora dos determinaciones del salario. Por un lado, el salario de equilibrio, como lo calcula la teoría del equilibrio a partir de la interdependencia de los factores, productos, preferencias subjetivas, tecnologías y propiedad de los factores. Por el otro, la determinación de un mínimo positivo del salario a partrir de un mínimo de subsistencia. Si introducimos esta subsistencia como límite inferior del salario en el sistema de ecuaciones de la teoría del equilibrio, éste se hace contradictorio. Contiene ahora dos determinaciones independientes del salario y, por tanto, una ecuación más que incógnitas. El sistema de

ecuaciones ya no tiene solución, porque deja de ser consistente. Sigue compatible para aquellos casos en los cuales el salario de equilibrio es igual o mayor que el salario de subsistencias. Sin embargo, es ahora incompatible para todos los casos en los cuales el salario de equilibrio está por debajo del salario de subsistencia. Pero una teoría general del equilibrio tiene que sostener la posibilidad de precios factibles para todos los casos reales potenciales y no solamente para algunos. Por eso, en cuanto teoría general, la teoría del equilibrio se hace contradictoria, en cuanto se tiene que aceptar la necesidad de un salario de subsistencia como límite inferior de todos los salarios posibles.

Diciendo lo mismo en otros términos, podemos afirmar que no hay un sistema de precios de equilibrio consistente para el caso en que el salario tenga en la subsistencia su límite inferior. Este argumento es obligatorio por el hecho de que la teoría del equilibrio es una construcción teórica, y que no es posible efectuar cálculos cuantitativos en los términos de esta teoría (dada la falta de un conocimiento perfecto). No se puede saber, entonces, si en determinado caso el salario de equilibrio es de cero o cercano a cero y, por tanto, por debajo del salario de subsistencia o no. Si la teoría del equilibrio no es totalmente general, no tiene validez. Por ello, el hecho de que el salario de equilibrio pueda estar a veces por arriba y otras veces por debajo del salario de subsistencia, no puede salvar a esta teoría. Si es necesario aceptar que el salario tiene un límite positivo inferior, la teoría del equilibrio es contradictoria y resulta imposible la suposición de que el sistema de precios es coherente. No podemos excluir, tampoco, que en determinados casos haya un sistema de precios coherente, pero eso depende ahora de la casualidad, pues tenemos que aceptar igualmente que en otros casos puede no haber consistencia. Sin la posibilidad de un discernimiento empírico de estas situaciones, no podemos hacer la afirmación general que hace la teoría del equilibrio de que siempre hay un precio de equilibrio factible y por tanto, un sistema de precios coherente.

Por esta razón, para la teoría del equilibrio el supuesto de la variabilidad ilimitada de los salarios es absolutamente esencial. Si no hubiera tal variabilidad, no podría sostenerse dicha teoría. Al contrario, podríamos ahora hacer la afirmación inversa de que en

cualquier caso hay que contar con la posibilidad de que frente a una situación económica determinada no haya ningún sistema de precios consistente, y que, por tanto, precios de equilibrio no podrían indicar una asignación óptima de los recursos, ni siquiera con conocimiento perfecto.

Un conocimiento perfecto, entonces, no puede asegurar un sistema de precios de equilibrio en todos los casos, si el salario tiene límite inferior positivo. Así, el conocimiento perfecto no es un supuesto suficiente para poder sostener la existencia de un sistema de precios de equilibrio y, por ende, consistente. Por ello tiene que hacerse además el supuesto de la variabilidad ilimitada de los salarios. Sin embargo, nadie puede sostener que los salarios reales puedan ser ilimitadamente variables.

Para que el hombre viva, y por tanto pueda trabajar, necesita una disponibilidad determinada de bienes y servicios. No hay solamente preferencias, sino que hay también —y antes que ellas— necesidades. Siendo el hombre un ser natural, para él valen las leyes naturales y éstas determinan que haya necesidades. De esta manera, no hay un sistema de precios consistente para todos los casos y, por tanto, la teoría general del equilibrio misma no es consistente. Siendo un análisis exclusivamente en términos de precios relativos, el equilibrio que deriva no es factible en general. Por el hecho de que existen necesidades humanas existe un término absoluto para la determinación de los precios, cuya consideración hace inconsistente un sistema de precios derivado únicamente de la consideración de precios relativos. Este mismo argumento lo podemos ampliar más todavía. Habiendo necesidades, y por tanto existiendo un mínimo de subsistencia para todo ser humano, se deriva otra condición de la racionalidad económica, que un equilibrio descrito en términos de precios relativos no puede tomar en cuenta. Se trata del problema del equilibrio ecológico, que es condición a largo plazo para que el hombre pueda satisfacer sus necesidades. La consideración exclusiva de precios relativos y de la orientación de la acción humana por tales precios, implica potencialmente la destrucción de la naturaleza. Tampoco puede haber un sistema de precios consistente con esta condición concreta de la vida humana a largo plazo. Llegamos así al resultado siguiente: si introducimos la necesidad de subsistencia humana y, por derivación, de la naturaleza exterior en

la teoría general del equilibrio neoclásica, esta teoría deja de ser consistente y se hace contradictoria. Sin embargo, cualquier pronunciamiento realista sobre la economía tiene que considerar estos elementos. Tomando, por tanto, la teoría del equilibrio como una teoría de la economía real, ella es inconsistente y deja de ser válida como tal. No solamente falta una tendencia del mercado al equilibrio por el hecho de la solución sucesiva de un sistema de ecuaciones lineales en cambio constante, sino que el equilibrio mismo no es consistente y por tanto no existe. Así, el mercado no tiene una tendencia al equilibrio ni un concepto límite consistente de este mismo equilibrio.

5. La inconsistencia de la teoría general del equilibrio: el supuesto del conocimiento perfecto

Hasta ahora hemos enfocado la teoría general del equilibrio como si fuera formalmente consistente, perdiendo su consistencia recién cuando se considera la imposibilidad de conservar el supuesto de la variabilidad ilimitada de los salarios. Sin embargo, aunque no se considere este punto y se acepte el supuesto mencionado de la variabilidad el sistema de ecuaciones lineales de la teoría del equilibrio contiene ya una inconsistencia desde su formulación puramente formal, que por primera vez fue analizada por Oskar Morgenstern. Veamos esta problemática.

Mongenstern la enfoca a partir del supuesto de la previsión perfecta, como él la llama. Habla refriéndose al supuesto de la previsión perfecta en la teoría de la competencia perfecta de una "paradoja insolucionable" (18). Esta paradoja Morgenstern la deriva de la tesis de que en una relación competitiva ni el supuesto de la previsión perfecta puede asegurar un equilibrio. Como un sujeto reacciona de las reacciones de otro sujeto, se da un regreso *ad infinitum* de estas reacciones mutuas que no tiene solución. Sin embargo, la teoría del equilibrio se refiere a un equilibrio competitivo y, por tanto, conflictivo. En el grado en el cual la formulación del equilibrio presupone la previsión perfecta —o conocimiento perfecto— este mismo supuesto de conocimiento hace

desequilibrada la relación de competitividad. Morgenstern da un ejemplo muy ilustrativo de este hecho:

"Cuando Sherlock Holmes era perseguido por su enemigo Moriarty, partía de Londres a Dover en un tren, que hacía escala en una estación intermedia, y él bajo allí del tren en vez de seguir hasta Dover. El había visto a Moriarty en la estación (de Londres), le estima como muy inteligente y supone que Moriarty tomará un tren expreso más rápido, para esperarlo en Dover. Esta anticipación de Holmes resulta correcta ¿Pero qué habría pasado en el caso de que Moriarty hubiera sido más inteligente, y hubiera estimado las capacidades de Holmes como mayores, y hubiese por tanto previsto tal acción de Holmes? Entonces él habría tomado el tren hacia la estación intermedia. Eso debería haber calculado Holmes por su parte y tendría que haber decidido ir directamente a Dover. A lo cual Moriarty por su parte habría "reaccionado" de otra manera. De puro pensar no habrían llegado a la acción, o el menos inteligente tendría que haberse entregado ya en la estación Victoria (de Londres) al otro, porque era imposible cualquier intento de fuga (Traducción nuestra) (19)".

Ahora afirma Morgenstern:

"El hecho es, que se efectúa siempre un cálculo de los efectos del comportamiento futuro propio sobre el comportamiento ajeno futuro y viceversa, y que eso por tanto es empíricamente observable. Pero la cadena de las "reacciones" mutuas supuestas se rompe muy pronto... (Traducción nuestra) (20)".

Sin embargo, si se hace el supuesto de una previsión perfecta esta cadena no se rompe nunca. Por tanto, no hay decisión posible, a no ser que se introduzca una razón arbitraria para romperla. Pero, de por sí, la previsión perfecta no permite un equilibrio entre los competidores. Por tanto, Morgenstern concluye "que el supuesto de la previsión perfecta se sale del marco de la teoría" (21).

Ahora bien, esta argumentación de Morgenstern demuestra que es falsa la afirmación de Hayek de que "sı conociéramos todos los parámetros de esas ecuaciones (de la teoría general del equilibrio), podríamos calcular los precios y cantidades de todas las mercancías

servicios vendidos" (22). Si conociéramos todo, tendríamos la paralización total y ningún dato determinado.

Por otro lado, para poder conceptualizar la racionalidad de las decisiones, hay que suponer la transparencia de estas decisiones. Lo afirma Morgenstern:

"La "racionalidad" presupone por su lado, que los sujetos económicos tengan claridad sobre relaciones y dependencias y que por eso penetren las interrelaciones realmente hasta cierto grado (Traducción nuestra) (23)".

Sin embargo, para que haya una asignación óptima de los recursos, no tienen que penetrar estas interrelaciones e interdependencias "hasta cierto grado", sino completamente por la interdependencia de todos los factores. Ni siquiera Morgenstern se atreve a sacar las últimas consecuencias de su propia crítica:

"¿Qué es exactamente el grado de suposiciones y previsión que corresponde a las condiciones del equilibrio descrito por las ecuaciones de Walrás? Es un largo camino, hasta que pueda ser contestada esta pregunta satisfactoriamente y quién sabe, si puede seguirse afirmando la idea del equilibrio (Traducción nuestra) (24)".

De hecho, en cuanto que el equilibrio formal ni siquiera tiene solución con la previsión perfecta, deja de tener consistencia aunque no tomemos en cuenta los factores reales de la subsistencia humana.
Pero quizás faltan todavía algunas reflexiones sobre esta previsión perfecta. Como lo muestra el ejemplo de Sherlock Holmes, no se trata de prever nada real del futuro. El problema entre Holmes y Moriarty no es de previsión, sino de conocimiento mutuo perfecto de sus previsiones hechas en el momento de la reflexión. La previsión de Holmes se agota en el conocimiento de lo que Moriarty está calculando en este mismo momento, y al revés. Los dos tienen que conocer sus mutuas previsiones en este momento, sin prever concretamente nada. Por eso el resultado puede ser que no se llegue a ninguna acción por el hecho de que el proceso de estas anticipaciones mutuas desemboca en un progreso infinito del cual no hay salida. Se trata de intenciones al futuro, existentes en el

presente. Estas intenciones presentes se conocen mutuamente en perfección y, por la razón de las reacciones mutuas efectivamente no se llega a ningún acto real hacia el futuro y resulta la paralización.

Por eso, en el caso de la teoría del equilibrio no se trata de tener previsión perfecta —no se debe saber lo que pasará en el futuro sino del conocimiento perfecto de todos los hechos dados en el momento de la formación del sistema de ecuaciones. Y si suponemos una velocidad infinita de reacción de todos los factores, el equilibrio se formula sin ninguna previsión del futuro y exclusivamente sobre la base del conocimiento perfecto de hechos del momento. Pero por la razón indicada por Morgenstern esta formulación no es consistente, porque implica la imposibilidad de determinadas decisiones. Dejamos aquí abierta la relación entre este supuesto del conocimiento perfecto y de la velocidad infinita de reacción de todos los factores. E1 primero es solamente la expresión en términos subjetivos de lo que expresa en términos objetivos el otro.

De esta manera, no es posible formular el equilibrio competitivo o conflictivo ni siquiera en sus términos absolutamente formales. Como éste implica conocimiento perfecto, no se puede formular un equilibrio; y si no se supone tal conocimiento perfecto, tampoco puede formularse.

Pero esto no significa que cualquier tipo de formulación de una teoría del equilibrio sea imposible. Lo que el argumento de Morgenstern comprueba es sólo que es imposible formular en términos competitivos tal equilibrio. Para demostrarlo, podemos volver al ejemplo de Sherlock Holmes y su enemigo Moriarty. Si tienen conocimiento perfecto de sus reacciones mutuas, no pueden llegar a decidir si viajan a Dover o a la estación intermedia. La razón, sin embargo, no reside en el conocimiento perfecto, sino en la relación conflictiva entre ellos. Si se ponen de acuerdo, los dos podrían decidir sin ningún problema que hacer: pueden viajar a Dover o a una estación intermedia, o uno a Dover y el otro a una estación intermedia. Si actúan de acuerdo, el supuesto del conocimiento perfecto no produce ninguna "paradoja insolucionable". Es la conflictividad de su relación, la que lleva a la

paradoja, si se sustituye la conflictividad por el acuerdo mutuo, la paradoja deja de existir.

E1 resultado es que la teoría del equilibrio se hace inconsistente por el hecho de que trata de formular un equilibrio *competitivo.* Si en cambio, el equilibrio no se formula como un equilibrio competitivo, sino como un equilibrio planificado de acuerdo mutuo, la paradoja de Morgenstern no aparece. Por tanto, para tener una formulación consistente del equilibrio económico, tenemos que pasar al análisis del equilibrio planificado. Así, la paradoja de Morgenstern demuestra que un equilibrio competitivo no puede pensarse consistentemente. Igualmente demuestra —por derivación— que el único equilibrio consistentemente pensable es el equilibrio planificado.

Con este resultado podemos pasar seguidamente al análisis de la secuencia anti-utópica de Hayek —compartida por Popper— para ver el resultado y la crítica de la teoría de la planificación.

Pero antes todavía podríamos añadir una reflexión sobre Sherlock Holmes y su enemigo Moriarty. Sherlock Holmes es el policía y Moriarty el criminal. En la relación entre ambos no puede haber conocimiento perfecto. Si lo hubiera, ni el policía ni el criminal podrían actuar. La condición de su posibilidad de acción —en caso de un conocimiento perfecto sería que Moriarty dejara de ser criminal y Sherlock Holmes dejara de ser policía. Con conocimiento perfecto no existe ni policía ni criminal. Pero en realidad no existe conocimiento perfecto y, por tanto, hay criminales y policías.

Sin embargo, en la reflexión sobre la relación entre ambos aparece también un concepto límite, análogo a los conceptos límites de las ciencias sociales discutidos hasta ahora. Este es el crimen perfecto. El crimen perfecto no es un crimen no descubierto. Es más bien un crimen tan perfectamente hecho, que no es posible descubrirlo. Al igual que en la competencia perfecta, el crimen perfecto presupone conocimiento perfecto. Aparece ahora la misma inconsistencia del concepto límite del crimen perfecto, que descubrimos con la paradoja de Morgenstern en la competencia perfecta. Si suponemos entre policía y criminal una relación de conocimiento perfecto, el crimen no puede existir. Resulta, por tanto, que bajo la condición de

posibilidad del crimen perfecto, precisamente, no hay crimen perfecto. El concepto es igualmente inconsistente. Sin embargo, es el concepto clave, alrededor del cual ha aparecido desde la segunda mitad del siglo XIX toda una literatura: la de las novelas policiales, cuya creación más importante es precisamente Sherlock Holmes. Esta novela gira alrededor del concepto del crimen perfecto, y no es explicable sin él. Juega con la apariencia del crimen perfecto y con la revelación de que lo que parecía perfecto no lo es, y por tanto, el crimen es descubierto a partir de alguna imperfección.

La novela policíaca con el crimen perfecto como su concepto límite, aparece en el mismo momento histórico en el cual las ciencias sociales empiezan a desarrollar, en términos más o menos formalizados, sus conceptos límites, en especial el concepto de la competencia perfecta en la teoría económica. Hay antecedentes para estas elaboraciones que, sin embargo, no llegan a este grado de formalización que se da a partir de este momento.

La problemática del crimen perfecto tiene una analogía con otra paradoja famosa: la paradoja del mentiroso. Un cretense dice que todos los cretenses siempre mienten. Como él es cretense, lo que dice tiene que ser mentira. Entonces, no puede ser verdad lo contrario: que todos los cretenses siempre dicen la verdad. Esta paradoja tiene una solución en cuanto se introducen dos niveles de lenguaje: un lenguaje objeto y un metalenguaje. Pero también hay otra, la cual nos lleva a nuestra problemática: si todos los cretenses siempre mienten, entonces dicen la verdad. Cuando dicen que no, hay que entender sí, y cuando dicen sí, hay que entender no. Decir siempre la verdad, o mentir siempre, no hace diferencia, en cuanto se sabe si se dice la verdad o se la invierte. Por tanto, la afirmación del cretense es implícitamente falsa y no solamente paradoja. Para poder mentir, hay que decir a veces la verdad. Se puede decir siempre la verdad, pero no se puede mentir siempre. Si la mentira es confiablemente una mentira, revela confiablemente la verdad. No puede haber situación de mentira generalizada. Para que exista la mentira, debe haber la seguridad de saber si se trata de una mentira o no.

Este argumento se puede llevar al nivel mismo del lenguaje. Si pensamos un lenguaje unívoco, lo abstraemos necesariamente del

lenguaje cotidiano, que es una relación de afirmación y respuesta equívoca. Pero todos estos mensajes solamente pueden existir en términos objetivados materialmente. Un lenguaje perfecto, ¿no tendría que concebirse de tal forma, que sea un lenguaje no objetivado? Si así fuera, también el lenguaje perfecto implicaría la ausencia total del lenguaje común, como también la competencia perfecta implicaría la ausencia de lo que se llama competencia.

6. La ética del mercado: el mercado milagroso, la humildad y el orgullo

Tenemos así un marco categorial completo para enfocar esta realidad empírica, de la cual parte Hayek. Es la realidad de un mercado amenazado, visto en medio de dos conceptos límites desarrollados a partir de rasgos generales de esta realidad mediante una proyección imaginaria de progreso infinito. Como concepto límite positivo aparece la competencia perfecta, y como concepto límite negativo el caos. Los dos conceptos límites son idealizaciones de la realidad, pero tienen una forma específica que los distingue del pensamiento conservador. El concepto límite positivo de la competencia perfecta es la idealización de la sociedad burguesa. El concepto limite negativo, en cambio, es la idealización negativa de la sociedad socialista y, por tanto, no es caos en general, sino un caos producido en la lógica de la constitución de la sociedad socialista (como destrucción de la civilización).

De esta ubicación de la realidad empírica del mercado amenazado entre sus dos conceptos límites, sale ahora un programa específico de acción, una especie de ética social obligada. Su centro es, por supuesto, el mercado, al cual Hayek ha imputado una tendencia empírica automática hacia el equilibrio. Este es el camino para salvarse del caos y acercarse al equilibrio descrito en el modelo del equilibrio.

En términos éticos Hayek formula ahora la polarización entre la aceptación del mercado como ámbito automático del equilibrio y la negativa a la seducción utópica de la justicia social, en términos de humildad y orgullo. Todo su análisis de la secuencia anti-utópica es, de hecho, una preparación de esta acusación del orgullo en contra

de los socialistas. El método para la constitución de esta ética del mercado a partir de la teoría económica, es la transformación del mercado en un ser milagroso, en una entidad que representa en el mundo aquella fuerza omnisciente, que sólo el utopista puede pretender detener. Lo que el utopista, en su postura de orgullo, pretende para sí, ya lo posee este mecanismo del mercado milagroso. Sin embargo, el utopista, en su *hibris,* no quiere reconocer a esta fuerza del mercado como superior a él. Se opone orgullosamente al milagro del mercado, y en su *hibris*, va al infierno.

Esta transformación del mecanismo del mercado y de la competencia en milagro, parte de la tendencia al equilibrio que Hayek le ha imputado a este mercado. Como tal, lo ve como un mecanismo de asignación óptima de los recursos, y en cuanto mecanismo anónimo, el mercado puede realizar algo, que el hombre, al planificar, jamás puede realizar. El planificador utópico no tiene una calculadora tan potente como para realizar la tarea que él se propone. Sin embargo no ve, o en su orgullo no quiere ver, que lo que él esta buscando confiado en su propio saber, lo tiene ya frente a sí en forma de mercado.

"No es solamente una parábola, si se denomina el sistema de precios como una especie de máquina de registro de cambios, o como un sistema de conmutación a distancia, que hace posible a cada productor... adaptar su actividad a cambios, de los cuales no tiene que saber más de lo que se refleja en el movimiento de los precios (Traducción nuestra) (25)".

Cada productor, por tanto, se puede adaptar a los cambios que el mercado señala. No hacen falta órdenes ni planes centrales, porque esta calculadora encarnada en las relaciones mercantiles lo hace todo para aquel que está dispuesto a someterse a ella. Y eso es un "milagro".

"El *milagro* consiste en que en el caso de escasez de una materia prima, decenas de miles de hombres pueden ser llevados a ahorrar este material y sus productos, cuya identidad se podría establecer solamente en investigaciones de largos meses, y sin que se den

órdenes algunas y sin que más que un puñado de hombres conozcan las causas... Eso es suficientemente *milagroso...*
He usado intencionalmente la palabra *"milagro",* para arrancar al lector de su apatía con la cual muchas veces aceptamos la acción de este mecanismo como algo cotidiano (Subrayado y traducción nuestros) (26)".

Si se hubiera inventado este mecanismo milagroso,

"...se proclamaría este mecanismo como uno de los triunfos más grandes del espíritu humano (Traducción nuestra) (27)".

Esto desemboca en una verdadera idolatría del mercado En realidad el mercado no tiene nada parecido a una computadora. Si bien los precios son índices que indican algo, el probiema es que el productor nunca puede saber lo que indican. Para saberlo, el productor tendría que tener aquel conocimiento perfecto que, efectivamente, jamás puede alcanzar. El hecho de que la decisión económica en el mercado se toma en un ambiente de riesgo, comprueba precisamente que el productor jamás puede saber lo que los precios indican. El productor atribuye a los precios y sus movimientos un determinado significado, y su riesgo es acertar o no. El ambiente del mercado es de tal inseguridad, que no tiene nada parecido a una "máquina de registro de cambios". Al contrario. La teoría general del equilibrio de Walras-Pareto estipula un sistema de ecuaciones simultáneas. Para que el mercado funcione como una calculadora, tendría que ser capaz de solucionar simultáneamente estas ecuaciones. Pero, dado el hecho de que las situaciones del mercado cambian constantemente, este mercado tendría que solucionar este sistema de ecuaciones simultáneas instantáneamente. Sin embargo, el mercado es un sistema de adaptaciones sucesivas y un sistema de ecuaciones simultáneas no es solucionable jamás mediante soluciones parciales sucesivas. Ni siquiera un tiempo infinitamente largo es suficienie para ello, si el sistema de ecuaciones cambia de un momento a otro. Si hubiera una solución, esta sería siempre puramente casual.

Esto ya lo habíamos visto como la razón que no hace posible la tendencia al equilibrio. Ahora lo enfocamos como la razón por la que no es posible una asignación óptima de los recursos a través del

automatismo del mercado. Sin embargo, la idolatría liberal del mercado le atribuye a éste tanto la tendencia al equilibrio como la asignación óptima de los recursos. Lo transforma entonces en el lugar de la razón. La razón en la visión neoliberal es vista, por tanto. como un mecanismo colectivo de producción de decisiones, como un resultado del propio mecanismo del mercado. La razón de este extraño individualismo no es una razón individual. Su ser más íntimo es un *sacrificium intellectus,* la renuncia al juicio propio. Se trata de un individualismo que niega al individuo su razón subjetiva e individual. Este individualismo es irracional y, a la postre, anti-individual:

"La *razón* no existe como singular, como algo dado a la persona particular, que esté a disposición, como lo parece suponer el procedimiento racionalista, sino que hay que entenderla como un proceso interpersonal en el cual el aporte de cada uno es controlado y corregido por otros (Traducción nuestra) (28)".

Habla, por tanto. del mercado como el lugar de una razón "colectiva y milagrosa". Y como el mercado —como lugar de este "proceso interpersonal"— es una institución, la razón verdadera, que es colectiva y milagrosa, está en el corazón del sistema institucional en el grado en el cual lo está el mercado.

Donde hay milagro, hay fuerza superior. El hombre solamente se puede callar, reconocer y adorar. El orgulloso no reconoce el milagro. Aparece entonces la virtud central y clave de la ética neoliberal, derivada de su marco categorial de interpretación del mundo: *la humildad.* Donde hay orgullo del utopista, que se lanza en pos de la justicia social y en contra del mercado, allí falta humildad frente al milagro, que solamente los corazones sencillos reconocen. Así lo afirma Hayek:

"...la orientación básica del individualismo verdadero consiste en una *humildad* frente a los procedimientos, a través de los cuales la humanidad ha logrado objetivos que no fueron ni planificados ni entendidos por ningún particular y que en realidad son más grandes que la razón particular. La gran pregunta del momento es si se va a admitir que la razón humana siga creciendo como parte de

este proceso, o si el espíritu humano se dejará encadenar con cadenas que él mismo forjó (Traducción nuestra) (29)”.

Este individualismo, que niega al individuo su razón subjetiva e individual, tiene que presentarse como “individualismo verdadero” para exigir esta humildad del sacrificio de su propia razón en función de esta “razón humana” anónima consistente en procedimientos institucionales.

“El reconocimiento de unos límites infranqueables en su capacidad de conocer debe dar al estudioso de la sociedad una lección de *humildad* que le impida convertirse en cómplice del funesto esfuerzo del hombre por controlar la sociedad... (Subrayado nuestro) (30)”.

Frente al mercado se trata de no

“...moldear los resultados en la forma en que el artesano construye su obra, sino como el jardinero actúa con las plantas: ayudando al crecimiento proporcionando un entorno apropiado (31)”.

La humildad del jardinero no falta nunca en la línea conservadora en oposición al orgullo del artesano como *homo faber.* Pero esta humildad no se refiere al medio ambiente de la naturaleza. Tal humildad Hayek la detesta. Es humildad frente a su objeto de piedad: el mercado el dinero y el capital. Humildad, según Hayek, es dejar que arrase el capital con el hombre y con la naturaleza. Orgullo e *hibris* es, en cambio, defender al hombre y a la naturaleza de la amenaza que el capital desenfrenado está preparando contra ellos. Esta moral de la humildad y del orgullo desemboca en una verdadera mística del mercado, del dinero y del capital. Mediante esta mística se construye toda una visión de la realidad, que sustituye la realidad inmediata por las relaciones mercantiles. La realidad concreta aparece como un subproducto de las relaciones mercantiles, y el hombre es lo que las relaciones mercantiles hacen de él.

Esto se refiere al propio núcleo de la libertad humana. *En la visión neoliberal, el hombre es libre en tanto y en cuanto los precios son libres.* La liberación del hombre es consecuencia y también

subproducto de la liberación de los precios. Haciendo libres los precios, el hombre se libera. Así, se niega cualquier libertad humana anterior a las relaciones mercantiles o anterior al mercado. Por lo tanto, se niega también cualquier ejercicio de libertad en cuanto éste pueda entrar en conflicto con las leyes del mercado. Libertad es mercado, y no puede haber intervención estatal en el mercado en nombre de la libertad. Libertad es el sometimiento del hombre a las leyes del mercado, y no se reconoce ningún derecho humano que no se derive de una posición en el mercado. *Los derechos humanos se agotan en el derecho de propiedad.* Así es la mística de las relaciones mercantiles. Esto podemos demostrarlo con una cita de Milton Friedman, extractada de un comentado que hace de la política económica de Israel en 1978, publicado en *Newsweek:*

"Las medidas de economía política de Israel... muestran la misma combinación de audacia, agudeza y coraje que la guerra de los 6 días o *la liberación de los rehenes en Entebbe.* Y deberían ser no menos importantes para el futuro de Israel. 29 años de dominación socialista... Todo esto ha cambiado. Por primera vez, desde la fundación del Estado israelita, *los ciudadanos ahora pueden comprar y vender libremente dólares,* sin un timbre de permiso de algún burócrata... *En esencia ahora ya no son tratados como pupilos del Estado, sino como un pueblo libre,* que puede controlar él mismo su propia vida... fuera del socialismo, hacia el mercado libre, hacia el capitalismo Prometen más libertad personal... prometen una sociedad mejor, más sana y más fuerte.

Si este arranque de Israel hacia la libertad tiene éxito, entonces —*predigo yo— acontecerá el mismo milagro económico,* que un avance comparable de Alemania en 1948 ha producido... Como están las cosas en Israel este *milagro favorecerá en especial a aquellos grupos de la población, menos favorecidos...* Y además: El sistema económico y político más libre atraerá más dinero y emigrantes de los países occidentales desarrollados. (Subrayados y traducción nuestros) (32)".

Esta cita es un resumen casi perfecto de lo que es la mística del mercado y del dinero en el pensamiento neoliberal. Todo gira alrededor de la liberación del dólar. Con la liberación del dólar Friedman asocia la liberación de los rehenes en Entebbe. Cuando el

dólar no era libre, todo el pueblo estaba preso como rehén. Ahora el dólar está libre, y a través de la liberación del dólar, todo el pueblo está libre, y puede controlar ahora su propia vida.

A partir de eso, Friedman se presenta como profeta: "Predigo yo, acontecerá el mismo milagro económico...". Liberando al dólar, el pueblo no solamente es libre, sino que además acaece ahora el milagro económico y habrá más dinero y más emigrantes occidentales —ya no solamente orientales. Aparece todo un mundo de virtudes del mercado son aquellas que llegan a la liberación del dólar, de los precios y de las empresas. Inversamente actúan los pecados en contra del mercado, que llevan precisamente al intervencionismo económico y social del Estado, que Friedman enfoca sin más como socialismo.

A las virtudes del mercado corresponde la libertad de los hombres, y como premio de la historia, el milagro económico. A los pecados en contra del mercado corresponde ser tratado como pupilo del Estado y rehén y como castigo, el caos. Sin embargo, tanto las virtudes como los pecados se pagan en esta vida. Las virtudes por el milagro económico y los pecados por el caos el desempleo, la pauperización, el subdesarrollo, etc. Allí caben arrepentimientos y rectificaciones, pero al último juicio nadie escapa: *Historia mundial, Juicio final.* En términos neo-liberales se transforma así: *Mercado mundial, Juicio final.* Y en términos del anarco-capitalismo que expresa bien la perspectiva totalitaria del neo-liberalismo: *Mercado total, Juicio final.*

7. La aproximación al equilibrio: anti-intervencionismo

Dada esta moral básica de humildad y orgullo, la ideología neo-liberal construye su concepto de aproximación en el tiempo al equilibrio. Esta teoría de aproximación nos puede explicar por qué el neo-liberalismo de hoy —de Hayek y de la escuela de Chicago— habla muy poco del modelo de competencia perfecta y mucho del modelo del equilibrio, siendo ambos lo mismo.

Inspirado en el modelo de la competencia perfecta, el liberalismo neoclásico anterior había sostenido un concepto diferente de aproximación a la a la competencia perfecta. Consistía especialmente en una política antimonopólica frente a los monopolios de producción y distribución y una aceptación de los sindicatos obreros como forma legítima de defensa frente a estos monopolios. Este liberalismo neoclásico rigió especialmente desde fines del siglo XIX hasta la década de los sesenta. Era compatible con la política económica keynesiana, y muchas veces se complementó con ella, manteniendo determinadas diferencias teóricas. Se pensaba la aproximación a la competencia perfecta en términos de pasos de una política de competencia es decir de una política que intentaba introducir en los mercados la mayor competencia posible entre las empresas, admitiendo una protección especial de los obreros frente al poder empresarial. Eso era el tiempo de las leyes antimonopólicas y anti-trust.

Tanto esta política antimonopólica como la política keynesiana muchas veces vinculada a ella implicaban conceder al Estado una función clave en la economía capitalista. La competencia en los mercados, la política de empleo y una amplia política social fueron asumidas por el Estado, lo que llevó —junto con el aumento vertiginoso de la producción de armamentos— a un crecimiento siempre mayor del Estado burgués.

Si bien la crítica neoliberal de este proceso se preparó desde los años cuarenta, sólo llegó a tener mayor vigencia recién a partir de la nueva crisis económica mundial de los años setenta. En esta década termina el auge económico que habían vivido los países capitalistas del centro con posterioridad a la segunda guerra mundial. Este hecho se hizo más notorio con la crisis del petróleo a partir de 1973.

El neoliberalismo surge como una respuesta ideológica a esta crisis económica. A pesar de que se trata de una crisis comparable con otras crisis anteriores del sistema capitalista mundial, esta respuesta ideológica es diferente a muchas anteriores. Crisis mundiales de esta profundidad y duración han habido varias, en especial en los años treinta de este siglo y en los años treinta-cuarenta y setenta-ochenta del siglo pasado. En la crisis de los años treinta-cuarenta del siglo pasado aparece como una respuesta ideológica el

Manchesterianismo, una ideología empresarial a ultranza. En los años setenta-ochenta del siglo pasado aparece más bien una ideología de intervención estatal vinculada con la promoción del seguro social y de la política antimonopólica. En los años treinta de este siglo la respuesta ideológica a la crisis es un intervencionismo ampliado que implica una política económica activa del pleno empleo *(Keynesianismo).* Sin embargo, en la crisis mundial actual la respuesta ideológica vuelve a ser una ideología empresarial a ultranza, que se parece mucho al Manchesterianismo del siglo XIX y que repite hasta cierto punto los esquemas teóricos de aquél. En relación con la crisis de los años treinta la ideología de hoy es nueva y significa una ruptura. Sin embargo, en cuanto a la historia de las crisis capitalistas, esta nueva ideología del *Chicaganismo* es bastante vieja y es una réplica del Manchesterianismo. *El neoliberalismo es este chicaganismo.*

Esta nueva corriente da una interpretación muy especial a la actual crisis económica. La interpreta como una crisis resultante del capitalismo organizado por el Estado intervencionista, surgido de la crisis mundial de los años treinta. En los años cincuenta y sesenta se esperaba de este Estado intervencionista la posibilidad de evitar nuevas crisis mundiales en el futuro. Ahora, el neoliberalismo invierte simplemente esta tesis y sostiene, en contra de todas las evidencias empíricas, precisamente que es el intervencionismo estatal la propia causa de esta nueva crisis. Por una vuelta sofista muy audaz, se declara a los intentos de evitar las crisis y de superarlas, como la causa misma de estas crisis.

De esta manera se invierten todos los términos. Hay desempleo porque la política del pleno empleo y de protección laboral lo provoca. Hay pauperización porque la política de redistribución de ingresos destruye los incentivos y lleva, por tanto, a un producto social menor que empobrece. El propio subdesarrollo aparece ahora como resultado del intervencionismo desarrollista, que solamente obstaculiza los esfuerzos de un desarrollo sano de la iniciativa privada. Y la crisis del medio ambiente existe, porque no se ha privatizado suficientemente el medio ambiente. Desde este enfoque neoliberal, el Estado intervencionista aparece como el gran culpable de la crisis económica actual, y la solución de la crisis se anuncia por una política de desorganización del capitalismo organizado.

Pero, aunque esta nueva crisis mundial de ninguna manera tenga su origen y sus causas en el intervencionismo estatal, efectivamente el hecho de que haya crisis revela la incapacidad de este intervencionismo frente a ella. Por tanto, a partir de la crisis económica se da efectivamente una crisis del propio intervencionismo estatal. La existencia de la crisis demostró que el Estado intervencionista no había sido capaz de evitarla. Como los instrumentos keynesianos de la política del pleno empleo no surtieron efecto, el rápido aumento del desempleo producía una avalancha de gastos sociales adicionales a los cuales se tenía que hacer frente con un producto social estancado o disminuido. Dada la incapacidad del Estado capitalista intervencionista de asegurar el pleno empleo, el intervencionismo tenía que hacer crisis en el momento en el cual estallara la crisis económica mundial. En tal situación o se desarrollaba el intervencionismo estatal en un grado tal que se pudiera hacer frente al desempleo, o se renunciaba simplemente al Estado intervencionista dejando el campo libre al desarrollo de la crisis. Las soluciones intermedias perdieron mucho de su atractivo y eficacia. Pero el desarrollo de la eficacia intervencionista habría significado pasar los límites de la sociedad capitalista e ir hacia soluciones socialistas. Excluyendo el pensamiento burgués tal alternativa, se concentró más bien en el anti-intervencionismo frenético de la Escuela de Chicago.

Aparece así una alternativa burguesa nítidamente empresarial de un capitalismo radical. La empresa capitalista reivindica el mundo como espacio 1ibre para sus acciones. Para no dar un paso adelante, que habría consistido en una amplia planificación de las inversiones y una política efectiva del pleno empleo en la línea de un desarrollo socialista se dio un paso atrás dando un giro radical hacia los inicios del capitalismo, anterior al surgimiento de los principales mecanismos de intervención del Estado burgués. El capitalismo radical es un romanticismo en nombre del capitalismo inicial, un regreso a los orígenes.

Este anti-intervencionismo necesita, para ser posible, una alta concentración del poder en el Estado. Para poder destruir al Estado intervencionista, hace falta un nuevo poder estatal mayor, que sea capaz de acallar los reclamos por intervenciones estatales.

Disminuyendo, por tanto, las intervenciones en el campo económico y social, suben más que proporcionalmente las actividades represivas estatales, los gastos en policía y ejército. *La represión policial libera, los gastos sociales esclavizan:* ese es el lema del nuevo Estado anti-intervencionista, que resulta ser en muchas partes simplemente un Estado policíaco. En este contexto Hayek considera inevitable la existencia de poderes absolutos:

"Poderes absolutos que deberían usar, justamente, para evitar y limitar todo poder absoluto en el futuro (33)".

8. La aproximación al equilibrio: los sindicatos y los gastos sociales del gobierno

En esta visión neoliberal del anti-intervencionismo, aparece una nueva concepción de la aproximación al equilibrio económico que sustituye la aproximación a la competencia perfecta de los liberales neoclásicos. La política antimonopólica cambia totalmente su carácter, mientras aparece como principal elemento de la aproximación lo que Hayek llama las "reglas generales de conducta". El núcleo de estas reglas es la orientación por la maximización de las ganancias a partir del reconocimiento irrestricto de la propiedad privada y del cumplimiento de contratos estrictamente individuales. Por tanto, lo antimonopólico adquiere el carácter de asegurar que efectivamente empresas e individuos concierten contratos entre sí sin ninguna injerencia "externa". En esta nueva visión, las concentraciones empresariales dejan de ser monopolios, mientras los monopolios externos que se introducen ilegítimamente en la libertad de contratos resultan ser los sindicatos obreros apoyados y garantizados por el Estado intervencionista.

En esta visión, el monopolio es duradero solamente si el Estado lo sostiene. Una política antimonopólica es ineficaz, y también dañina. Es el mercado quien disuelve los monopolios por su misma dinámica. El mercado mismo se puede encargar de asegurar la competencia, si se le deja la libertad para hacerlo. Los monopolios empresariales, por tanto, no tienen por qué preocupar a nadie. Los sindicatos, en cambio, son monopolios de la oferta de mano de obra, que cuentan con el reconocimiento y la protección estatal. Hay que

asegurar la libertad de contratos en el mercado de trabajo; esta es la tarea principal para asegurar la libertad de todos los mercados. Milton Freidman lo expresa así:

"La primera necesidad... es la eliminación de las medidas que ayuden directamente al monopolio, ya sea monopolio industrial o monopolio laboral, y aplicar la ley con igual rigidez tanto a las empresas como a los sindicatos (34)".

Esta igualdad de la ley es aquella que prohíbe igualmente a los ricos como a los pobres dormir debajo de los puentes. Los monopolios industriales no necesitan reconocimiento legal para florecer, sino que necesitan no-intervencionismo estatal. Los sindicatos obreros, en cambio, necesitan reconocimiento público para poder existir con fuerza. Aplicando la ley antimonopólica a ambos por igual, siguen floreciendo los monopolios industriales y se destruyen los sindicatos obreros. Eso con más seguridad, en cuanto se interpreta el monopolio como cartel. El neoliberalismo por tanto, se pronuncia más bien en contra de la cartelización de las industrias y de la oferta de mano de obra. Friedman dice que los sindicatos obreros funcionan como "empresas que ofrecen los servicios de cartelizar una industria" (35)". De esta manera, los sindicatos llegan a ser la principal amenaza para la libertad de mercados. Friedman lleva este criterio al extremo, cuando afirma en relación al sindicato de servicio doméstico de EE. UU. que

"...el servicio doméstico es una industria mucho más importante que la industria de telégrafos y teléfonos (36)".

Con tal criterio, la política antimonopolio se transforma en una preferencia neoliberal. Sin embargo, ha sido cambiada en su contrario:

"De nuevo aparece aquí un paralelo muy íntimo entre los sindicatos obreros de un lado y los monopolios industriales del otro. En ambos casos, los monopolios extensos serán probablemente temporales y susceptibles de disolución, a no ser que puedan llamar en su ayuda al poder político del Estado (37)".

Más que eso, Friedman llega al resultado de que no hace falta preocuparse de la competencia entre las empresas. Si bien no existe competencia perfecta, las industrias se *comportan como si existiera:*

"Claro, que la competencia es un modelo ideal, como una línea o un punto de Euclides... De la misma forma la competencia "perfecta" no existe... Pero al estudiar la vida económica de los Estados Unidos, cada vez me impresiona más la enorme cantidad de problemas y de industrias que se comportan como si la economía fuera competitiva (38)".

Y como no se trata de realizar algo perfecto, sino de un comportamiento como si fuera perfecto, todo es perfecto. Solamente un problema sigue existiendo y que está en la raíz de los desequilibrios de los mercados Se trata del problema sindical, que provoca el desempleo. El desempleo no es resultado del mercado capitalista, frente a cuyos problemas se constituyen los sindicatos, sino que es la constitución de los sindicatos lo que produce el desempleo y demás problemas sociales. A Friedman, como a los neoliberales en general, la realidad empírica no les preocupa para nada. Antes de existir sindicatos, el desempleo era tan grande como después de su constitución, y seguramente tenía consecuencias mucho más graves. Pero la empiría no es nada, el efecto sofista de manipulación de opiniones lo es todo. Por tanto, explica el desempleo así:

"Si los sindicatos suben los salarios en una ocupación o industria concreta, la cantidad de empleo disponible en esa ocupación o industria tiene que disminuir necesariamente —igual que el aumento de un precio hace disminuir la cantidad adquirida (39).
Los mineros se beneficiaban mediante salarios más altos lo cual quería decir, naturalmente, que había menos mineros empleados (40)".

Entre las industrias la competencia es como si fuera perfecta, pero entre los obreros no. Por tanto, hay desempleo y desequilibrios en el mercado del trabajo. Aparece el salario como un precio de competencia:

"...se puede fijar por medios directos el salario por encima de su nivel competitivo; por ejemplo, con la promulgación de una ley de salarios mínimos. Esto significará necesariamente que habrá menos puestos de trabajo disponibles que antes y menos puestos que persona en busca de trabajo. Este excedente de oferta de trabajo tiene que eliminarse de una manera u otra: los puestos tienen que ser racionados entre quienes los pretenden (41).

Friedman basa su argumento en un salario a nivel de competencia, y nos dice que cuando hay desempleo, el salario difiere de aquel a nivel de competencia. Pero nos dice una simple tautología. El jamás podría decirnos cual es este salario de nivel competitivo; al contrario, de la existencia del desempleo, él deduce que el salario no es competitivo. Así, la referencia al salario competitivo es totalmente imaginaria, pero tiene ahora una interpretación que le permite deducir del hecho del desempleo la necesidad de bajar los salarios. Ninguna referencia concreta a la realidad empírica es necesaria. En donde aparezca desempleo, Friedman puede recetar la reducción de los salarios como solución. Y el FMI le sigue en esta tautología tan cómoda, recetando por todos lados reducciones de salarios en nombre de este salario competitivo absolutamente imaginario, que nadie conoce ni puede conocer y que no puede existir. Pero el argumento funciona perfectamente. Si una baja de salarios no conduce al aumento del empleo, Friedman se lava las manos y pide una reducción aún mayor. Existe solamente un punto en el cual la baja de salarios lleva al pleno empleo: este punto es el de un salario a nivel de cero. Pero esto no en el sentido de que con la continua baja de los salarios haya un continuo aumento del empleo sino en el sentido de que recién llegando el salario a cero, el empleo puede ser completo. Sin embargo, por muerte del obrero esto ya no es necesario.

La confusión radica en la consideración del salario como un precio igual a los precios de los productos. Pero el salario es un ingreso y no un simple precio. Por eso, los aumentos de salarios podrían explicar las tendencias inflacionistas, pero jamás el desempleo. Ademas empíricamente no hay ninguna confirmación de las tesis de Friedman. En períodos de auge del empleo siempre suben los salarios, y en períodos de depresión, bajan.

Sin embargo, este argumento según el cual el nivel de salarios explica el empleo, es la clave del pensamiento neoliberal sobre la aproximación al equilibrio. De allí viene la idea de que la imposición de las reglas generales de conducta —en último término: la orientación por la maximización de las ganancias— es el camino para aproximarse al equilibrio de los mercados. Los desequilibrios, por tanto se originan en la falta de libertad de los mercados. Según esta posición neoliberal, la tendencia al equilibrio se logra en cuanto se asegura esta libertad de los mercados, en referencia a todas las actividades económicas y sociales. Se pide la realización de todas las actividades por el mercado. Primero, por supuesto, en relación a las actividades económicas. Friedman hace una lista de las intervenciones que deben desaparecer:

"...los programas agrícolas, beneficios generales a la vejez, leyes del salario mínimo, legislación en favor de sindicatos, aranceles, reglamentos para concesión de licencias en los oficios y en las profesiones, y así sucesivamente, en lo que no parece tener fin (42)".

9. La aproximación al equilibrio: el anarco-capitalismo

Lo que no parece tener fin, es a la vez la meta de la aproximación neoliberal al equilibrio, es el sometimiento de todas las funciones sociales —y no sólo las propiamente económicas— al criterio de la maximización de las ganancias por parte de las empresas privadas.

En esta línea aparece el autodenominado capitalismo radical, en nombre del cual se pretende poder entregar, inclusive, todas las funciones públicas a la empresa privada. El capitalismo radical enfoca ahora lo que él llama la abolición del Estado, y reivindica la tradición del anarquismo. David Friedman, hijo de Milton Friedman, ha tratado de indicar los caminos en principio factibles para esta disolución del Estado por medio de la privatización de sus funciones. No solamente todo el intervencionismo económico, sino también las mismas funciones del Estado referentes a la legislación, la función policial y la militar son ahora imaginadas en términos de las reglas del mercado y de la maximización de las ganancias. Esta

anarquía del pensamiento burgués habla del anarquismo de Bakunin como un anarquismo romántico, presentándose así como el nuevo anarquismo de la anarquía moderna. Es la anarquía en nombre del poder total del capital. Esta se distingue de la anarquía clásica en un punto clave. La anarquía clásica no querría privatizar las funciones estatales, sino disolverlas junto con la propiedad privada. Esta anarquía del capitalismo radical quiere instalar el poder absoluto del capital incluso por encima de las funciones estatales. El anarquismo clásico quería una situación en la cual ya no hiciera falta ninguna policía. El anarquismo capitalista ahora quiere privatizar la policía, y cree haber abolido el Estado, en cuanto que lo privatiza.

Si Al Capone y el Padrino toman la función policial en sus manos, ejerciéndola en su propio provecho, está abolido el Estado de Chicago. Al Capone se ha transformado en el protector de los ciudadanos y, por tanto, el Estado ya no existe. El poder estatal ya no consiste en la función represiva, —sino en la forma estatal en la cual se ejerce la función. La represión policial sigue igual o peor, pero ya no hay Estado, porque Al Capone la ejerce legítimamente. La abolición del Estado no se ha hecho en términos reales, sino por el simple cambio de una definición. Hans Albert propaga esta anarquía en los siguientes términos:

“Pero el sueño de la abolición del poder estatal hoy ya no funciona exclusivamente como una parte de la visión socialista del futuro. Por otra parte apareció por el lado derecho del espectro político una conceptualización radical capitalista, que sostiene a este respecto conceptos similares. Esta *unión de anarquismo y capitalismo* es más plausible que el anarquismo romántico de observancia socialista, porque en ella se hacen claros los mecanismos de conducción, que canalizarán el quehacer social en la sociedad libre del Estado. El monopolio de la aplicación legítima de la fuerza según esta opinión debe ser superado aplicando a la sociedad entera los mecanismos de conducción del mercado, con el resultado de que las funciones hasta ahora centrales del Estado —especialmente: la protección del ciudadano contra la fuerza en cualquier forma— sean entregadas a organizaciones privadas y organizadas según reglas mercantiles (Subrayado y traducción nuestros) (43)”.

De esta manera

"...evidentemente se puede hacer plausible, que por la privatización de las hasta ahora funciones del Estado una meta tal (la anarquía) es por lo *menos en principio alcanzable* (Subrayado y traducción nuestros) (44)".

Formulado así, Rockefeller, Margaret Thatcher y Ronald Reagan asumen la anarquía como su ideal social. Es el anti-intervencionismo absoluto, la nueva ideología totalitaria del mercado total (Henri Lepage). La política neoliberal se entiende ahora como aproximación en el tiempo hacia tal anarquía. Pero también esta anarquía no es más que un concepto límite inalcanzable, a pesar de que se dice ahora que es "en principio" alcanzable. El término "en principio" esconde solamente el misticismo de la aproximación que se promete. Esta ideología del mercado total permite ahora desentenderse de todas las funciones concretas de la economía. Todo se disuelve en simples expresiones mercantiles y fuera de las funciones mercantiles no queda nada real. En la visión del mercado total, toda humanidad se agota en el destino de la maximización de las ganancias. Especialmente, este pensamiento neoliberal puede desentenderse ahora de cualquier compromiso con la vida humana concreta, la que ya no es más que un subproducto de la totalización de las relaciones mercantiles. Toda la moral se disuelve en la vigencia de las relaciones mercantiles, y la justicia social consiste en la adhesión a esta aproximación fantasmagórica hacia el mercado total. Desemboca en la negativa más profunda del derecho a la vida de los hombres. Sin embargo, *a posteriori,* la ideología neoliberal vuelve a plantear una referencia a la vida humana, pero sólo como subproducto de esta exclusiva vigencia del mercado total. La vida no aparece en su forma concreta como vida de cada uno de los hombres sino como vida de la especie humana, sosteniendo que esta vida como especie está tanto mejor asegurada cuanto uno menos se preocupa de la vida concreta de cada uno. Cuanto uno menos se fija en la vida concreta de cada uno, más segura esta la vida de todos. Hayek habla en este contexto de un "calculo de vidas":

"Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: *no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas*

individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al *"cálculo de vidas":* la propiedad y el contrato (45)".

Hay que sacrificar vidas individuales hoy, para que mañana puedan vivir muchos más. Pero mañana eso valdrá igual: habrá que sacrificar vidas, para que pasado mañana vivan más y así sucesivamente. *La aproximación al mercado total se transforma en un gran sacrificio de vidas humanas.*

Este cálculo de vidas de Hayek es en verdad un cálculo de muertes. Le sirve para hipostasiar "propiedad" y "contrato". El razonamiento es el siguiente: propiedad y contrato —es decir, las relaciones capitalistas de producción— son la garantía del progreso futuro. Cuanto más total el mercado, mayor el progreso. Por tanto, asegurándolos, se garantiza la posibilidad de alimentar un número siempre mayor de hombres en el futuro. Aunque la garantía de propiedad y contrato signifique en cada momento un sacrificio de vidas humanas individuales, este progreso garantiza poder preservar en el futuro más vidas que las sacrificadas hoy. El sacrificio de vidas es hoy, por tanto, irrelevante para un juicio sobre propiedad y contrato. Las vidas preservadas en el futuro compensan con creces el sacrificio de vidas hoy. La especie hunana devora a los individuos de los cuales se compone la humanidad. Es difícil encontrar en todo el pensamiento moderno, un peor y más cínico colectivismo que este de Hayek.

Este sacrificio de vidas presentes en pos de un futuro totalmente fantasmagórico pasa por toda esta ideología del mercado total. Todo se puede sacrificar por este futuro que nunca vendrá. Es la dialéctica maldita que destruye el presente en función de simples imaginaciones. Y como el presente, el de ayer, de hoy y de mañana, es todo, lleva a la destrucción de todo. Todo se promete, a condición de que para hoy se acepte lo contrario. Y mañana se hará lo mismo, y así sucesivamente. Mayores salarios, sí; pero para mañana. Quien quiere mayores salarios manaña, tiene que aceptar las condiciones de hoy. Sin embargo, el ahorro de hoy es la inversión de mañana y mayor producto pasado mañana; y entonces puede haber mayores salarios. Pero para que haya mayores ahorros hoy, los salarios de hoy tienen que bajar. Por tanto, mayores salarios mañana, menores

salarios hoy. El mismo razonamiento sirve para cualquier reivindicación de hoy. Mañana sí, pero menos hoy Y así sucesivamente. Es la dialéctica maldita que sacrifica el presente por algún más allá, que en el caso del neoliberalismo es el eterno mañana. El pensamiento neoliberal no admite ningún presente, sino que sacrifica cualquier presente por su mañana respectivo. Las condiciones reales de la vida se pierden por una quimera del futuro. De esta manera, la libertad se encuentra, desde el punto de vista liberal, en contradicción con las condiciones concretas de la vida. Desde el punto de vista de esta libertad, la satisfacción de las necesidades concretas de los no-propietarios es una carga pesada de la sociedad, que ésta tiene que llevar hasta cierto grado.

Advierte Albert al Estado burgués:

"El tiene que tomar en cuenta también aquellas necesidades e ideas de ellos (de los no-propietarios), que bajo ciertas condiciones solamente puede ser satisfechos a costa de su libertad, y por tanto por la limitación de su marco de decisiones autónomas. Obviamente nadie hoy se atrevería suponer que el poder estatal sea responsable por la suerte de sus sometidos. Pero se puede esperar de él que establezca un orden de libertad en lo posible atractivo para los ciudadanos, intentando aumentar y explicar el valor de la libertad (traducción nuestra) (46)".

La libertad tiene que aceptar ser limitada hasta cierto grado por el hecho de que la gente también tiene que vivir. Para que sea atractiva, no puede sencillamente prescindir de este hecho. Pero se trata de concesiones de la libertad al cuerpo humano y sus necesidades, la manzana amarga que tiene que morder para ser atractiva. Con tal concepto burgués de libertad, no hay lugar para una libertad humana, que nace de la satisfacción de las necesidades de todos, trascendiéndola. Esta libertad humana no tiene que saber cómo hacer felices a los hombres. Pero sabe lo que los hace infelices quitándoles su libertad: la imposibilidad de satisfacer sus necesidades.

La libertad burguesa se relaciona con la satisfacción de las necesidades de los no-propietarios, como el alma con el cuerpo, según Platón. El cuerpo platónico es la cárcel del alma, y la

satisfacción de las necesidades de los no-propietarios es la cárcel de la libertad burguesa. Esta libertad sería completa en cuanto tales necesidades no existieran. La libertad burguesa es un alma pura que quisiera volar. Pero la satisfacción de las necesidades de los no-propietarios le corta las alas. Nunca es completa, porque el mundo es imperfecto por la razón de las necesidades concretas de los hombres. E1 cielo de la libertad burguesa es un cielo de almas, que ya no tienen necesidades materiales y que viven por la pura contemplación de Dios. En la tierra, desgraciadamente, hay que comer para vivir, lo que es el pecado original al cual todos tenemos que hacer concesiones. Sin embargo, una libertad humana que nace de tal satisfacción de las necesidades, para el alma pura de la libertad burguesa, es metafísica, diabólica.

Vemos así cómo el pensamiento neoliberal elabora su marco teórico-categorial a partir de la realidad empírica del mercado amenazado, ubicándolo teóricamente entre dos polos trascendentales, expresados en términos de conceptos límites. Se trata del concepto límite positivo de la competencia perfecta y del concepto límite negativo del caos, al cual el hombre se encamina por el socialismo. Después vimos cómo se elabora a partir de este marco teórico-categorial todo un marco ético. Esto se hace transformando el mercado amenazado en un objeto de piedad, en función del cual el hombre ahora toma posición en términos también polarizados de humidad y orgullo. Humildad y orgullo, en términos éticos y teóricos, resultan tener una correspondencia completa con los conceptos límites positivos y negativos expresados en términos teóricos. La humildad resulta la virtud cardinal de aquellos que hacen suyos los imperativos del mercado y derivan el conjunto de sus otras virtudes de las exigencias que este mercado impone. Se trata en especial de las condiciones generales del equilibrio, es decir, el reconocimiento de la libertad de contratos y de la propiedad privada. En el otro polo están los orgullosos, que buscan la justicia social desafiando el mercado. El orgullo resulta ser su vicio cardinal, y radica en el hecho supuesto por Hayek de que una justicia social que desafía al mercado presupone un conocimiento perfecto, que ningún hombre puede tener y cuya pretensión precisamente constituye este orgullo.

Resulta así un mundo absolutamente bien ordenado, en en cual las clases dominantes representan el polo de la humildad y por tanto de la virtud, y las clases explotadas y dominadas el polo del vicio y del orgullo. Los grandes son humildes y los pequeños orgullosos, y los grandes son grandes por su humildad y los pequeños son pequeños por su orgullo.

Tomando como base el pensamiento neoliberal, la raíz de todos los males es el amor a la justicia social, por ser implícitamente la pretensión del conocimiento total. Por otro lado, la raíz de todos los bienes es el amor al dinero, al mercado y al capital.

10. La teología neoliberal: Dios y el diablo

Analizado este marco teórico-categorial y su transfiguración ética, nos resulta fácil derivar un pensamiento neoliberal propiamente teológico. Efectivamente, el pensamiento neoclásico engloba su marco teórico-categorial en términos teológicos, aunque estén poco desarrollados. Sin embargo, pasando a términos teológicos, identifican por supuesto el concepto límite positivo con Dios y el negativo con el diablo. Hayek introduce a Dios en los siguientes términos:

"El punto clave (del modelo de un equilibrio del mercado) lo habían visto ya aquellos notables anticipadores de la economía moderna que fueron los escolásticos españoles del siglo XVI, los cuales insistían en que lo que ellos llamaban *pretium mathematicum,* el precio matemático, depende de tantas circunstancias particulares que sólo Dios puede conocerlo. ¡Ojala que nuestros economistas matemáticos tomaran tal afirmación en serio! (47)".

Siendo el precio matemático según Hayek simplemente el precio de la competencia perfecta, su referencia es clara. Solamente Dios puede conocer estos precios —siendo omnisciente— pero el hombre jamás. Este Dios no es más que una hipóstasis del mercado, y a la vez el Dios de la burguesía. Es aquel Dios que ya sabe hoy algo que ningún hombre puede prever: el cambio del dólar de mañana. Es el Dios cuya alianza le conviene al hombre de negocios. Ciertamente,

un Dios de este tipo es el Dios que santifica el *nomos* de la sociedad burguesa. Hayek lo confirma con las siguientes palabras:

“Nunca supe el significado de la palabra Dios. Creo, que es de suma importancia en la conservación de las leyes. Pero, insisto, como no sé el significado de la palabra Dios, no le puedo decir ni que creo ni que no creo en su existencia...
Pero también todos debemos admitir, simultáneamente, que ninguno de nosotros está en la posesión de toda la verdad. De “toda” la verdad, dije. Y si usted me quiere definir a Dios como la verdad, en este caso estoy dispuesto a usar la palabra Dios. Es más: siempre que usted no pretenda poseer toda la verdad, yo estaría dispuesto a trabajar al lado suyo buscando a Dios a través de la verdad (48)”.

Dios es aquel que lo sabe todo.

A partir de allí se hace visible donde está el diablo. Desde el Paraíso le está insinuando al hombre que comiendo del árbol del conocimiento, puede ser igual a Dios. El diablo seduce al hombre a la “pretensión del conocimiento”, título de la conferencia de Hayek al recibir el Premio Nobel. El título es una simple alusión al pecado del Paraíso, que es precisamente el pecado del orgullo, del levantamiento del hombre en contra de Dios.

Dios es el sabelotodo. Por tanto, el que pretende el conocimiento total, quiere ser como Dios. Pero para asegurar la justicia social desafiando el mercado, hay que saberlo todo. La reivindicación de la justicia social, por tanto, es la pretensión de ser como Dios. En contra de el Dios recurre al ángel Miguel, que grita: ¿Quién es como Dios? Y quien pretendía ser como Dios, era Lucifer. Lucifer incita al hombre a querer ser como Dios, a comer del árbol del conocimiento para saberlo todo. Y Lucifer seduce al hombre, presentándole la utopía de la justicia social a través de la cual el hombre reivindica aquel conocimiento que solamente Dios tiene. Este se deja seducir y, ayudado por Lucifer, construye ahora el infierno en la tierra, exactamente porque quiere el cielo en la tierra —como nos comunica Popper— que, además, nos ofrece su democracia como “la llave para el control de los demonios” (es decir, como exorcismo). El grito del ángel Miguel se transforma así: Ninguna libertad para los

enemigos de la libertad. Tal como está elaborado, este esquema teológico es absolutamente maniqueo. Transforma la reivindicación de la vida humana frente al mercado en pecado de Lucifer, y da a la defensa del mercado la más absoluta legitimación. Desata la agresividad humana sin límites en contra de los dominados, y divide la sociedad en los términos más absolutos en una sociedad de lucha de clases a partir de la clase dominante.

Dios, los hombres humildes y el mercado, se enfrentan a Lucifer, a los hombres orgullosos y al reclamo de la justicia social en una verdadera batalla del Mesías que el neoliberalismo protagoniza.

NOTAS

1 Hayek Friedricih A. "La pretensión del conocimiento" en: *¿Inflación o pleno empleo?* Unión Editoria, Madrid, 1976.

2 *Ibid.,* pág. l9.

3 *Idem.*

4 *Ibid.,* pág. 14.

5 Hayek Friedrich A. Individualismus und Wirtschaftliche Ordnung. Zürich, 1952, pág. 28.

6 *Idem.*

7 *Ibid.*, pág. 27.

8 *Idem.*

9 *Ibid.,* pág. 25.

10 Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho.* EUDEBA, Buenos Aires, 1960, pág. 141.

11 Hayek, "La pretensión...",*op. cit.,* pág. 23.

12 *Ibid.,* pág. 30.

13 *Idem.*

14 *Ibid.,* pág. 31.

15 *Ibid.,* págs. 31-32.

16 Popper, Karl, *Das Elend des Historizismus.* Tübingen 1974, Prefacio de la edición alemana, pág. VIII.

17 Hegel, Friedrich, *Filosofía del derecho,* pág. 258.

[18] Morgenstern, Oskar, “Vollkommene Voraussicht und wirtshaftliches Glechgewicht” (Previsión perfecta y equilibrio económico), en: *Theorie un Realität.* Ed. Hans Albert, Tübingen, 1964, pág. 258.

[19] *Ibid.,* págs. 257-258.

[20] *Ibid.,* pág. 257.

[21] *Ibid.,* pág. 269.

[22] Hayek, "La pretensión...", *op. cit.,* pág. 19.

[23] Morgenstern, *op. cit.,* pág. 262.

[24] *Ibid.,* pág. 271.

[25] Hayek, "Individuslismus...", *op. cit.,* pág. 115.

[26] *Ibid.,* pág. 116.

[27] *Idem.*

[28] *Ibid.,* pág. 27.

[29] *Ibid.,* pág. 47.

[30] Hayek, “La pretensión...”, *op. cit.,* págs. 31-32.

[31] *Ibid.,* pág. 31.

[32] Friedman, M., "Newsweek", según *Die Zeit,* 6-1-78.

[33] Hayek, Friedrich A., entrevista en *El Mercurio.* 12-4-81, Santiago, Chile.

[34] Friedman, Milton, Capitalismo y libertad. Madrid, Ediciones RIALP, 1966, pág. 171.

[35] *Ibid.,* pág. 160.

[36] *Idem.*

[37] Friedman, Milton, *Teoría de los precios.* Madrid, Alinaza, 1966, pág. 205.

[38] Friedman, M., “Capitalismo...”, op. cit., pág. 157.

[39] *Ibid.,* págs. 161-162.

[40] *Ibid.,* pág. 163.

[41] Friedman, M., “Teoría...”, *op. cit.,* pág. 203.

[42] Friedman, M., “Capitalismo...”, *op. cit.,* pág. 243.

[43] Albert, Hans, *Traktat über rationale Praxis.* Tübingen, 1978, pág. 97.

[44] *Ibid.,* pág. 98.

[45] Hayek, F. A., entrevista en *El Mercurio.* 19-4-81, Santiago, Chile.

[46] Albert, Hans, *op. cit.,* págs. 157-158.

[47] Hayek, F. A., “La pretensión...”, *op. cit.,* págs. 19-20.

[48] Hayek, entrevista en *EI Mercurio.* 12-4-81, Santiago, Chile.

Capítulo III

El marco categorial del pensamiento anarquista

1. La realidad depravada

El esquema conservador-neoliberal de interpretación de la sociedad es tripolar y tiene por centro una "realidad precaria". Esta realidad precaria es la realidad de un sistema institucional constantemente amenazado. La realidad material del hombre —su trabajo para satisfacer sus necesidades— no aparece específicamente en tal concepto conservador de realidad. El sistema institucional —que incluye el sistema de propiedad— es considerado como el árbitro inapelable de la organización del mundo material; este no puede ser enfrentado a la vigencia del sistema institucional. Para el pensamiento conservador el mundo material no es inexistente sino secundario e irrelevante.

Esta realidad precaria es vista entre dos polos expresados en términos de conceptos límites. Vinculado con la precariedad del orden aparece en términos de una empiría idealizada el caos; y vinculado con la realidad institucional que se opone a la precariedad aparece el sistema institucional en su perfección. En el caso del pensamiento neoliberal esta perfección es el modelo del equilibrio.

El pensamiento anarquista en cambio es *bi-polar.* Tiene también como centro a la realidad empírica pero esta no es ya realidad precaria e institucional en el sentido conservador sino una realidad material de trabajo para la satisfacción de las necesidades sojuzgada por el sistema institucional en particular el sistema de propiedad y el Estado. Así pues la realidad del pensamiento anarquista es una *realidad sojuzgada;* el Sistema institucional solamente sirve para explotar al trabajador y condenarlo a la miseria.

Por consiguiente lo que en el pensamiento conservador es el *nomos* que se legitima y sacraliza en el pensamiento anarquista es el medio de sojuzgamiento de la vida real y material. Pero dado que donde la vida material no es libre no hay ninguna libertad, la realidad sojuzgada del pensamiento anarquista es una realidad de miseria y sin libertad. El problema ya no es un caos que amenace la realidad desde afuera, sino que la realidad misma es catastrófica, miserable y esclavizante. Por lo tanto, el mal no es una amenaza que se presente contra la precariedad de un orden legítimo, sino que está en la raíz de este orden que, por consiguiente, es ilegítimo.

De ahí el enfoque anarquista bipolar: la realidad presente es un *orden de esclavitud,* mientras que un *orden de libertad* es algo por hacer. Analizaremos este enfoque a partir de algunos artículos claves del anarquista mexicano Ricardo Flores Magón, uno de los principales pensadores de la revolución mexicana de 1911.

En el centro de este pensamiento están la libertad y la felicidad del hombre como algo por hacer, y la presente realidad sojuzgada como algo por cambiar. Realidad actual depravada y realidad futura liberada... estos son los dos polos:

"No vamos los revolucionarios en pos de una quimera vamos en pos de la realidad (1)".

La realidad presente es catastrófica y depravada:

"No hay trabajo constante; los salarios son mezquinos; la jornada de labor es verdaderamente agotante; el desprecio de la clase propietaria para la clase proletaria es irritante; el ejemplo que la clase capitalista da a la clase trabajadora de vivir en la holganza, en lujo, en la abundancia, en el vicio sin hacer nada útil (2).
...la gente pobre que se sacrifica en el taller, en la fábrica, en la mina, en el surco... (3)".

Esta destrucción del hombre, Flores la ve introduciéndose hasta en el corazón del hombre:

"El hombre vive en constante sobreexcitación nerviosa; la miseria, la inseguridad de ganar el pan de mañana; los atentados de la

autoridad; la certidumbre de que se es víctima de la tiranía política y de la explotación capitalista; la desesperación de ver crecer a la prole sin vestido, sin instrucción, sin porvenir; el espectáculo nada edificante de la lucha de todos contra todos... todo eso, y mucho más llena de hiel el corazón del hombre, lo hace violento, colérico (4)".

La realidad presente es depravada por una razón: el hombre es dominado por el hombre. Mientras los unos trabajan hasta el agotamiento, los otros no hacen nada útil. La lucha de todos contra todos —que aquí incluye explicitamente la competencia—arraiga la violencia en el corazón de todos.

Esta lucha de todos contra todos se debe a una dependencia de todos que constituye la esclavitud, y que la independencia de América Latina no ha superado:

"...seguís siendo esclavos, esclavos de ese modero señor que no usa espada, no ciñe caso guerrero, ni habita almenados castillos, ni es héroe de alguna epopeya: sois esclavos de ese nuevo señor cuyos castillos son los bancos y se llama el capital.
Todo está subordinado a las exigencias y a la conservación del capital. El soldado reparte la muerte en *beneficio* del capital; el juez sentencia a presidio en beneficio del capital; la máquina gubernamental funciona por entero, exclusivamente, en beneficio del capital; el *Estado mismo,* republicano o monárquico, es una institución que tiene por objeto exclusivo la protección y salvaguardia del capital (5)".

Toda la realidad está dominada por este nuevo señor el capital, que está por detrás de los muchos fenómenos de la explotación: del desempleo, de los salarios miserables, de la violencia en los corazones. Se trata de un personaje anónimo que corresponde a lo que la teoría neoclásica llama *el mercado,* y que ahora es visto como *señor opresor.* Lo que oprime no son los hombres directamente. sino una estructura social denominada capital que forma a los hombres, los divide en dominadores y dominados y los lleva a la confrontación. En función de este señor capital hay amos y esclavos, todos ellos englobados por el supremo señor capital:

“El sistema de salarios os hace depender, por completo, de la voluntad y del capricho del capital. No hay más que una *sola diferencia* entre vosotros y los esclavos de la antigüedad, y esa diferencia consiste en que vosotros tenéis la libertad de elegir vuestros amos (6)”.

Este señorío del capital nace del derecho de la *propiedad privada:*

“...el espectáculo nada edificante de la lucha de todos contra todos, que nace precisamente del derecho de la propiedad privada que faculta a los astutos y a los malvados a amasar capitales explotando a los trabajadores... (7)”.

Por tanto, el análisis pasa del capital a la propiedad privada que da origen a la lucha de todos contra todos, pues da la facultad de amasar capitales por la explotación de los trabajadores. Detrás del capital y de la lucha de todos contra todos está la raíz del problema: la propiedad privada. Ella, en cuanto institución, faculta el sojuzgamiento del hombre y su esclavitud.

Ahora bien, ¿cómo ha surgido la propiedad privada? Esta no ha existido siempre. Originalmente la tierra era de todos:

“En un principio no existía el derecho de propiedad territorial de un solo individuo. Las tierras eran trabajadas en común, los bosques surtían de leña a los hogares de todos, las cosechas se repartían a los miembros de la comunidad según sus necesidades (8)”.

En esta sociedad originaria irrumpió la propiedad privada:

“El derecho de propiedad territorial de un solo individuo nació en el atentado del primer ambicioso que llevó a la guerra a una tribu vecina para someterla a la servidumbre, quedando la tierra que esa tribu cultivaba en común, en poder del conquistador y de sus capitales (9)”.

Estos conquistadores transformaron su propiedad en propiedad legitimada por ley, y crearon el derecho de propiedad:

"Fueron los ladrones mismos quienes amparados por la fuerza, escribieron la ley que debería proteger sus crímenes y tener a raya a los despojados de posibles reivindicaciones (10)".

Esta institución no tiene legitimidad:

"El derecho de propiedad es un derecho absurdo porque tuvo por origen el crimen, el fraude, el abuso de la fuerza (11)".

Sin embargo, la pregunta de por qué la gente se dejó arrebatar la tierra, Flores tampoco sabe contestarla:

"El derecho de propiedad es antiquísimo, tan antiguo como la estupidez y la ceguedad de los hombres; pero la sola antigüedad de un derecho no puede darle el "derecho" de sobrevivir (12)".

Recordemos que para la teoría conservadora de Berger la estupidez explicaba la precariedad de la realidad. Ahora, por el contrario, explica el haber soportado esta realidad institucional. En los dos casos, el recurrir a la estupidez como explicación solamente revela una incapacidad de explicación que se trata de esconder.

Este mismo derecho de propiedad privada, Flores lo ve también como origen del propio Estado. En efecto, el derecho de propiedad, que es la raíz de la guerra de todos contra todos y de la posibilidad del sometimiento de todos al capital, crea también la necesidad del Estado por el hecho de que origina las desigualdades sociales. Las leyes correspondientes a la propiedad privada crean a través de las desigualdades las razones del crimen, en contra del cual aparece el Estado.

"El jefe o gobierno son necesarios solamente bajo un sistema de desigualdad económica Si yo tengo más que Pedro, temo, naturalmente, que Pedro me agarre por el cuello y me quite lo que él necesite. En este caso necesito que un gobernante o jefe me proteja contra los posibles ataques de Pedro; pero si Pedro y yo somos iguales *económicamente: si los dos tenemos la misma* oportunidad de aprovechar las riquezas naturales, tales como la tierra, el agua, los bosques, las minas y demás, así como la riqueza creada por la mano del hombre, como la maquinaria, las casas, los

ferrocarriles y los mil y un objetos manufacturados, la razón dice que sería imposible que Pedro y yo nos agarrásemos por los cabellos para disputarnos cosas que a ambos nos aprovechan por igual, y en este caso no hay necesidad de un jefe (13)".

De la desigualdad social se derivan, por tanto, la autoridad y el Estado.

"La desigualdad social es la fuente de todos los actos antisociales que la ley y la moral burguesas consideran como crímenes, siendo el robo el más común de esos crímenes (14).
En cuanto a los delitos contra las personas, en su mayor parte son el producto del medio malsano en que vivimos (15)".

2. La libertad económica: base de la vida

Este es, en términos generales, el análisis de la sociedad que Flores presenta. El parte de la realidad como una relación concreta entre el hombre y sus necesidades, relación que está perturbada por el sistema institucional que transforma al hombre trabajador en *esclavo.* El es esclavo del capital que lo domina, el cual resulta de la entrega de la propiedad al propietario privado que amasa capital explotando al trabajador. Entregada toda la sociedad al capital y a su acumulación, aparecen la ley y moral burguesas para defender al propietario de lo que él considera crimen, y que no es sino el resultado de la desigualdad social creada por la propiedad privada. El Estado se hace entonces necesario para defender estas leyes y moral burguesas. De este modo, el hombre es por entero un esclavo: esclavo del trabajo, por un lado, y esclavo del Estado, por el otro.

Frente a esta realidad Flores levanta su alternativa:

"Hay que escoger de una vez una de dos cosas: o ser libres, enteramente libres, negando toda *autoridad* o ser esclavos perpetuando el mando del hombre sobre el hombre (16)".

Esta alternativa es tan polarizada y, por tanto, tan maniquea como en el caso de la teoría conservadora o neoliberal, pero adquiere la

forma inversa. Para la teoría conservadora o neo-liberal la libertad es la afirmación de la autoridad; Flores, en cambio, entiende por autoridad el conjunto de propiedad privada y Estado, de ahí que la libertad liberal es precisamente la esclavitud desde el punto de vista del pensamiento anarquista. Por el contrario, el anarquismo afirma la libertad como superación de toda autoridad y propiedad privada, lo que visto desde la teoría conservadora-neoliberal es precisamente esclavitud, caos, amenaza, socialismo.

Frente a la realidad sojuzgada, Flores levanta su proyecto como un *proyecto de vida:*

"Vamos hacia la vida...
...vivir, para el hombre, no significa vegetar. Vivir significa ser *libre y ser feliz.* Tenemos, pues, todos derecho a la libertad y a la felicidad.
La desigualdad social murió en teoría al morir la metafísica por la rebeldía del pensamiento. Es necesario que muera en la práctica. A este fin encaminan sus esfuerzos todos los hombres libres de la tierra.
He aquí por qué los revolucionarios no vamos en pos de una quimera. No luchamos por *abstracciones,* sino por *materialidades.* Queremos tierra para todos, para todos pan (subrayados nuestros) (17)".

Esto es lo central del proyecto anarquista: la vida es tierra y pan para todos, por un lado: libertad, por el otro. Tierra aquí es la referencia clave para referirse al trabajo y a los instrumentos del trabajo. Se nota que el anarquismo de Flores es un anarquismo campesino, primordialmente.
Ahora bien, aunque para el anarquista se trata de la libertad, Flores va hacia la libertad por la felicidad. Para ser libres hay que ser felices; donde no hay felicidad, no puede haber libertad. Por eso a este *proyecto de felicidad* lo llama también "Libertad económica", algo que en toda tradición tanto anarquista como socialista aparece:

"La libertad económica es la base de todas las libertades (18)
...verdadera emancipación: la libertad económica (19)".

En la *libertad económica* como clave de la libertad —como su base— se unen felicidad y libertad. De la libertad económica se derivan, por un lado, la felicidad; por el otro, la libertad. Y la libertad económica no es sino dejar de ser "esclavos de los ricos"; dejando de ser esclavos de los ricos se puede dejar de ser esclavos de las autoridades. Aparece entonces la libertad del anarquista que, en última instancia, es la libre espontaneidad de cada cual.

Por la libertad económica se asegura la felicidad. Ella es libertad de la propiedad:

"Me imagino qué *feliz* será el pueblo mexicano cuando sea dueño de la tierra, *trabajándola todos en común como hermanos y repartiéndose los productos fraternamente,* según las necesidades de cada cual. No cometáis, compañeros, la locura de cultivar cada quien un pedazo. Os mataréis en el trabajo, exactamente como os matáis hoy. Uníos y trabajad la tierra en común: pues, todos unidos, la haréis producir tanto que estaréis en aptitud de alimentar al mundo entero... Trabajada en común la tierra, puede dar más de lo suficiente con unas dos o tres horas de trabajo al día, mientras que cultivando uno solo un pedazo, tiene que trabajar todo el día para poder vivir (subrayado nuestro) (20)".

Libertad económica es, por tanto, tener todos todo en común, trabajando en común y consumiendo en común. Es la relación fraternal en la cual se trabaja y reparte como hermanos. Se trata de un actuar de común acuerdo que permite la libertad de cada cual para responder en trabajo y consumo a su propia espontaneidad. A eso responde la tierra. Trabajando en común se produce fácilmente (en unas dos o tres horas diarias), es decir, un horario del cual se puede esperar que el hombre por propia espontaneidad lo cumpla. Y se produce tanto que el producto basta para admitir el consumo espontáneo de cada cual. Por lo tanto, esta libertad económica abre las puertas de la felicidad para todos... se va hacia la vida.

No obstante para tener todos todo en común no puede haber propiedad privada. La libertad económica choca con la esclavitud derivada de la propiedad privada, de ahí que la abolición de la propiedad privada aparezca como una exigencia de la libertad. Este paso ya había sido preparado en el análisis hecho por Flores de la

propiedad como "Consagración legal del crimen" (21)". Así pues, él reivindica como proyecto de libertad la tierra para todos:

"no cometeremos un crimen entregando la tierra al pueblo trabajador, porque es de él, del pueblo, es la tierra que habitaron y regaron con su sudor sus más lejanos antecesores; la tierra que los gachupines robaron por la fuerza a nuestros padres indios... Esa tierra es de todos los mexicanos por *derecho natural* (22)".

En contra de la propiedad privada como crimen opone el derecho natural a la tierra por parte de todos. Pero no se trata de recibir la tierra por la acción del gobierno:

"...no tratamos de comprar tierra, sino de tomarla desconociendo el derecho de propiedad.
Lo que el gobiemo llama solución del problema agrario no es tal solución, porque de lo que se trata es de crear una pequeña burguesía rural, quedando de ese modo la tierra en más manos, sin duda, de lo que está actualmente: pero no en manos de todos y cada uno de los habitantes de México, hombres y mujeres (23)".

Flores enfoca la solución como definitiva:

"No os dejéis engañar, mexicanos, por los que, temerosos de nuestra acción revolucionaria, tratan de adormeceros con *reformitas que no salvan*. El gobierno no ha comprendido que os rebeláis porque tenéis hambre, y trata de calmar vuestra hambre con una migaja de pan (24)".

3. La libertad como libre espontaneidad: humildad y orgullo

A partir de esta libertad económica como su base, es posible ahora la libertad en todas las otras esferas de la vida humana. Pero esta libertad no descansa en instituciones libres sino en la liberación de las instituciones. La institución de por sí —sea propiedad privada, sea el mercado, sea el Estado— es testigo de una limitación de la libertad. El trabajo en común —la fraternidad— permite desarrollar

una vida libre que no está limitada por autoridades, sino que brota del acuerdo común entre las personas.

"¿Podrá haber criminales entonces? ¿Tendrán las mujeres que seguir vendiendo sus cuerpos para comer? Los trabajadores llegados a viejos, ¿tendrán que pedir limosna? Nada de eso: el crimen es el producto de la actual sociedad basada en el infortunio de los de abajo en provecho de los de arriba. Creo firmemente que el bienestar y la libertad son fuentes de bondad. Tranquilo el ser humano; sin las inquietudes en que actualmente vive por la inseguridad del porvenir; convertido el trabajo en un simple ejercicio higiénico, pues trabajando todos la tierra bastarán dos o tres horas diarias para producirlo todo en abundancia con el auxilio de la gran maquinaria de que entonces se podrá disponer libremente; desvanecida la codicia, la falsedad de que hay que hacer uso ahora para poder sobrevivir en este medio maldito, no tendría razón de ser el crimen, ni la prostitución, ni la codicia y todos *como hermanos gozaremos* la verdadera *Libertad, Igualdad y Fraternidad* (25)".

A partir de la libertad económica se transforma el mismo corazón del hombre:

"Una sociedad en que no exista esa brutal competencia entre los seres humanos para poder satisfacer todas las necesidades, calmaría las pasiones, suavizaría el carácter de las personas y fortalecería en ellas los instintos de sociabilidad y de solidaridad, que son tan poderosos que, a pesar de la secular contienda de todos contra todos, no han muerto en el ser humano (26)".

Si el hombre cambia no hacen falta el Estado y la autoridad, porque estas son instituciones represivas en una situación en la cual hay algo que reprimir. Por otro lado, la organización de la producción es asunto de los trabajadores mismos que entre sí la ordenan:

"Entended que hay que abolir el derecho de propiedad privada de la tierra y de las industrias, para que todo: tierra, minas, fábricas, talleres, fundiciones, aguas, bosques, ferrocarriles, barcos, ganados sean de propiedad colectiva, dando muerte de ese modo a la miseria, muerte al crimen, muerte a la prostitución...

Los trabajadores por sí solos, sin amos, sin capataces, deben continuar moviendo las industrias de toda clase, y se concertarán entre sí los trabajadores de las diferentes industrias para organizar la producción y la distribución de las riquezas (27)".
La autoridad no hace falta más que para sostener la desigualdad social
Mexicanos: ¡Muera la autoridad!
¡Viva Tierra y Libertad! (28)".

Tenemos así el análisis bipolar anarquista en sus términos de una realidad sojuzgada presente y una realidad liberada para el futuro. Es a la vez una relación bipolar entre una realidad miserable de hoy y aquí y una realidad de vida plena para el futuro. Esta imagen del futuro en la visión del anarquista es perfectamente empírica. El espera que, a partir de la revolución, esta nueva sociedad, esta vida plena, esta felicidad y libertad se realicen en la tierra. En última instancia es una bipolaridad entre muerte y vida; muerte presente y vida futura.

En relación con esto el anarquista tiene también su bipolaridad de virtudes y vicios que se expresa en términos de *orgullo y humildad.* Los ricos no tienen humildad.

"...creer que los ricos se someterían a la humillación de quedar en la misma posición social que los trabajadores, es una verdadera niñería (29)".

En cuanto al orgullo, flores sostiene que, por un lado, la aceptación de todos de ser iguales —todos comparten en común la posición social de los trabajadores— transforma la humanidad en el orgullo y la gloria de nuestra tierra. Por otro lado, el orgullo de los de arriba —rechazo a la humillación de la igualdad— deshonra a esta tierra de la misma manera que la humildad de los de abajo frente al orgullo de los ricos. Luego, la libertad económica, como "la más preciosa de las libertades", incluye una humildad implicada en la igualdad entre los hombres que haga de la humanidad el orgullo de la tierra. Por el contario, el orgullo del de arriba, en complicidad con la humildad de los de abajo frente a los de arriba, hace de la humildad la deshonra de esta misma tierra:

"...falta por conquistar la más preciosa de las libertades: aquella que hará de la especie humana el orgullo y la gloria de esta mustia tierra, hasta hoy deshonrada por el orgullo de los de arriba y la humildad de los de abajo.
La libertad económica es la base de todas las libertades (30)".

A partir de estos dos conceptos éticos claves de humildad y orgullo, podemos ver la inversión que el pensamiento conservador realiza con el pensamiento anarquista. Lo que el anarquista enfoca como humildad virtuosa, el conservador lo que como orgullo: la igualdad entre los hombres. Lo que el conservador llama humildad, para el anarquista es orgullo de los de arriba en complicidad con la falsa humildad de los de abajo que se inclinan frente a este orgullo. Para el anarquista, el orgullo y la gloria de la tierra es la aceptación de la igualdad y la construcción consiguiente de la fraternidad, mientras que para el conservador lo es exactamente lo contrario: la aceptación de la desigualdad.

4. Dios y lucifer: las imaginaciones teológicas

Correspondientemente se da el enfoque de la *religión.* Desde su conceptualización de presente y futuro, de muerte y vida, Flores descubre al Señor del infierno en el presente y la divinidad del futuro. El Señor del infierno presente es un moloc, que, bajo la amenaza de la rebelión, teme por su vida:

"Vamos hacia la vida...
...Desde su Olimpo, fabricado sobre las piedras de Chapultepec, un Júpiter de zarzuela pone precio a las cabezas de los que luchan: sus manos viejas firman sentencias de caníbales; sus canas deshonradas se rizan como los pelos de un lobo atacado de rabia. Deshonra de la ancianidad, este viejo perverso se aferra a la vida con la desesperación de un náufrago. Ha quitado la vida a miles de hombres y lucha a brazo partido con la muerte para no perder la suya...
Si morimos, moriremos como soles: despidiendo luz (31)".

Este "vamos hacia la vida" es la muerte de este "Júpiter" caníbal. Y los que van a la vida están dispuestos a sacrificarla para que haya vida. Si mueren, lo hacen "despidiendo luz".
Pero este Júpiter caníbal no es solamente Júpiter; es el "Dios capital":

"El capital es el dios moderno, a cuyos pies se arrodillan y muerden el polvo los pueblos todos de la tierra. Ningún dios ha tenido mayor número de creyentes ni ha sido tan universalmente adorado y temido como el capital, y ningún dios, como el capital, ha tenido en sus altares mayor número de sacrificios.
El dios capital no tiene corazón ni sabe oír. Tiene garras y tiene colmillos. Proletarios, todos vosotros estáis entres las garras y colmillos del capital: el capital os bebe la sangre y trunca el provenir de vuestros hijos (32)".

Este dios capital, que Flores ve como caníbal y moloc, no es Señor del cielo sino del infierno, En concordancia con su visión de la realidad como realidad sojuzgada, nuestro autor ve a ésta como infierno. El infierno es esta realidad presente en cuanto es dominada por el capital que establece la esclavitud:

"La libertad que conquistasteis no puede ser efectiva, no podrá beneficiaros mientras no conquistéis la base primordial de todas las libertades —la libertad económica—, sin la cual el hombre es miserable juguete de los ladrones del gobierno y de la banca, que tienen sometida a la humanidad con algo más pesado que las cadenas, con algo más inicuo que el presidio y que se llama miseria, ¡el infierno trasplantado a la tierra por la codicia del rico! (33)".

El dios capital es el Señor del infierno. Detrás del dios aparente aparece la imagen diabólica; y el infierno, que gobierna, es el producto presente de la codicia del rico.

Nuevamente es llamativo el hecho de que la imagen conservadora del infierno es la inversión de esta visión anarquista. Como decía Popper:

“La *hibris* que nos mueve a intentar realizar el cielo en la tierra, nos seduce a transformar la tierra en un infierno... (Traducción nuestra (34)”.

La *hibris* del conservador es la esperanza del anarquista, y la codicia del rico—vista por el anarquista— es el pilar de la sociedad abierta del conservador, su llave para dominar a los demonios. El dios del uno es el demonio del otro. En efecto, para el conservador resulta el infierno cuando el hombre avanza hacia esta vida, la cual demuestra el anarquista. Para éste, en cambio, el infierno se perpetúa al estabilizarse la sociedad que el conservador intenta estabilizar.

Ahora bien, si el anarquista pone al dios capital como Señor del infierno, tiene que sacar del infierno a aquel que el conservador considera el Señor del infierno. Pero como ya antes el conservador ha puesto en el cielo al dios capital, que según el anarquista es el Señor del infierno: ¿quién es entonces el Señor de los cielos del anarquista, y que tiene que ser al mismo tiempo el Señor del infierno del conservador? Pues aquellos hombres que se rebelan para ir hacia la vida. Nos dice Flores:

“Los rostros que la miseria y el dolor han hecho feos, se transfiguran; por las mejillas tostadas ya no corren lágrimas, se humanizan las caras, todavía mejor, *se divinizan, animadas por el fuego sagrado de la rebelión* (subrayado nuestro) (35)”.

Se rebelan en contra de aquellos que crucificaron al rebelde:

“Los timoratos y los “serios” de hoy, que adoran a Cristo, fueron los mismos que ayer lo condenaron y lo crucificaron por rebelde (36)”.

De esta manera, sube a los cielos del anarquista, aquel que según el conservador es el Señor del infierno:

“¡Sumisión! es el grito de los viles; ¡rebeldía! es el grito de los hombres. Luzbel, rebelde, es más digno que el esbirro Gabriel, sumiso (37)”.

Para el anarquista Lucifer vuelve a ser el ángel de la luz —una luz de la cual emana la vida—, el heraldo de Dios. Para el conservador, en

cambio, el reclamo de la vida es el caos y, en consecuencia, Lucifer el Señor del infierno.

Flores recurre aquí a una muy antigua identificación cristiana. En los primeros siglos, los cristianos se referían a Cristo por el nombre Lucifer, ángel de luz. Como Cristo era considerado la luz, Lucifer o el ángel de luz eran consideradas denominaciones adecuadas para referirse a él. Recién a partir de la Edad Media la ortodoxia comienza a denominar a lo diabólico como ángel de luz o Lucifer. De esto resultará la actual imagen ambigua de Lucifer pues, según del contexto de que se trate, la denominación Lucifer significa Cristo o el diablo. Así, por ejemplo en textos como el de la liturgia de la pascua de resurrección la referencia a Lucifer significa referencia a Cristo, en tanto que tratándose del orden político, y siguiendo la interpretación conservadora en la cual se inscribe Popper, la referencia a Lucifer significa referencia al diablo Flores en cambio, recurre a su significado original.

Entre los anarquistas es frecuente esta referencia a Lucifer. Así por ejemplo, dice Bakunin:

“El Mal es la rebelión satánica contra la autoridad divina, rebelión en la que nosotros vemos, por el contrario, el germen fecundo de todas las emancipaciones humanas. Como los Fraticelli de la Bohemia del siglo XIV, los socialistas revolucionarios se reconocen hoy día por estas palabras: En nombre de aquel a quien se ha hecho una gran injusticia (38)”.

La injusticia a la que se refiere Bakunin es aquella por la cual Lucifer fue transformado de Señor del cielo —como era en el temprano cristianismo— en Señor del infierno del pensamiento conservador, y por la que se legitima el poder del cristianismo.

Esta problemática ya aparece en San Pablo:

“En realidad son falsos profetas, engañadores disfrazados de apóstoles de Cristo. Y esto no es maravilla, pues el mismo Satanás se disfraza de ángel de luz. No es mucho, pues, que sus servidores se disfracen de servidores de la salvación; con todo terminarán como lo merecen (39)”.

Aquí el ángel de la luz o Lucifer es Cristo. Pero bajo la imagen de Lucifer puede también aparecer Satanás, lo que plantea un problema luciférico de discernimiento: la luz puede ser lo uno o lo otro, la apariencia de Lucifer puede significar Cristo o Satanás. Será hasta muy recientemente que el pensamiento del cristianismo en el poder y el pensamiento conservador tiendan más bien a identificar luz y diablo y por tanto Lucifer y Satanás. Como ya vimos esto suscita una ambigüedad precisamente por el hecho de que se tiende a identificar luz y vida. Dada esta identidad es comprensible por qué el pensamiento conservador promueve la identidad de Lucifer y Satanás. En efecto en cuanto este pensamiento considera la reivindicación de la vida frente al sistema institucional como caos, la luz es vista primordialmente como atributo del diablo, quien tiene el fuego eterno. Sin embargo, en cuanto se reivindica esta vida, Lucifer o mejor, el ángel de la luz tiene que ser vinculado según su sentido original, con Cristo.

La identificación de Lucifer con Cristo aparece todavía más clara en San Pedro:

"Por eso creemos más firmemente en los mensajes de los profetas. Ustedes hacen bien al considerarlos como una lámpara que brilla en un lugar oscuro, hasta que principie el día; entonces la *Estrella de la mañana* brillará en sus corazones (2. Ped. 1, 19)".

Esta es la traducción usual pero es falsa. El texto no habla de la "estrella de la mañana" sino que habla de fósforos, es decir, de Lucifer. Traducida correctamente la frase debe leerse: "Entonces Lucifer brillará en sus corazones". Por el contrario la Vulgata traduce algunas veces "estrella de la mañana" por Lucifer, por ejemplo en Is. 14, 12. Ciertamente en el Nuevo Testamento con frecuencia "estrella de la mañana" se refiere efectivamente a Cristo, y esto de manera especial en el Apocalipsis que al final dice así:

"Yo soy el brote y el descendiente de la familia de David, la Estrella brillante de la mañana (Ap. 22, 16)".

Pero esto no justifica traducir Lucifer, en referencia a Cristo, por "estrella de la mañana". Dado el uso conservador del nombre

Lucifer, esto es una politización ilícita del texto. De hecho, sea cual sea la intención, es una falsificación.
Todas estas referencias a Cristo como Lucifer, ángel de luz, estrella de la mañana, identifican a éste con la luz que llega a lucir. Ahora bien, en esta tradición luz es igual a la vida plena: "En él había vida, y la vida es la luz de los hombres (Jn. 1, 4)".

Pero es a la vida de la parusía a lo que se hace referencia; es al Cristo resucitado que vuelve en esta parusía y cuya vuelta se anticipa en la tierra. Anticipado aquí se manifiesta en la parusía. Sin embargo la parusía es la concreción de la nueva tierra.

¿Por qué entonces aparece una determinada tradición cristiana que identifica a Lucifer con el diablo? Parecería que esto se explica por el cambio en la comprensión de la corporeidad paulina que se opera por la influencia del neoplatonismo y la gnosis, y que hace que del cuerpo como templo de Dios se pase a la consideración de lo corporal como presencia del mal en el mundo. Una vez considerado el cuerpo como el mal la esperanza ya no puede ser la de una nueva tierra, y tampoco puede haber parusía. El cuerpo ya no es más templo de Dios sino cárcel del alma, como lo era en la tradición griega desde Platón. Desde este punto de vista una nueva tierra sería una nueva cárcel, a la vez que el cielo se transforma en imagen de un lugar para almas liberadas de su cuerpo.

Ahora bien, esta transformación del concepto del cuerpo implica igualmente la condena del mesianismo vinculado con la nueva tierra. La reivindicación mesiánica de la vida corporal se puede denunciar ahora como diabólica, lo que conlleva a la vez una transformación de lo que se entiende por diabólico que toma ahora la imagen de la vida corporal y sus exigencias. Este proceso supone una transformación muy profunda del cristianismo que lo hace adecuado para servir a una función de legitimación del poder. Así por ejemplo, San Agustín considera la exigencia de libertad por el esclavo como resultado de la concupiscencia.

Pues bien esto es lo que explica el abandono de aquella imagen de Cristo más identificada con el Cristo de la nueva tierra y de la parusía y su sustitución por aquella otra que más fácilmente se adapta a esta espiritualización del alma y esta diabolización del

cuerpo. Por otra parte, recién este proceso de sustitución hace comprensible por qué el anarquista en su reivindicación de la vida recurre —aunque sea en términos alegóricos— a la identidad del ángel de luz con Cristo.

Sin embargo, en esta línea de pensamiento también aparece una cierta *visión de Dios.* Para demostrarlo partiremos de una expresión de Anatolij Lunacharski que si bien no es anarquista sino comunista y ministro de cultura de la Unión Soviética en los años veinte tiene muchos nexos con la tradición anarquista:

"Si hay un Dios, él es la vida, y la especie humana es su suprema representante (Traducción nuestra) (40)".

De nuevo vemos cómo a partir de un pensamiento social aparece una imagen de Dios, derivada como proyección del marco teórico-categorial que ese pensamiento utiliza. Ya habíamos visto como Hayek derivaba una imagen de Dios de su marco neoliberal. Podemos recordar:

"Nunca supe el significado de la palabra Dios...
Y si usted me quiere definir a Dios como la verdad, en este caso estoy dispuesto a usar la palabra Dios (41)".

Los dos son ateos, no obstante, a partir de sus marcos categoriales diferentes derivan imágenes diferentes de Dios, acordes completamente con su marco categorial respectivo. Hayek, el burgués de la competencia perfecta, puede admitir a Dios solamente como la proyección de esta competencia perfecta, como el Dios que sabe hasta los precios de esta competencia perfecta y que, por lo tanto, es la verdad. Lunacharski, el socialista con su proyecto de vida plena, no puede imaginar a Dios sino como la vida. En los dos casos Dios aparece como una referencia trascendente de un concepto límite, trascendental, del marco categorial con el cual interpretan respectivamente la sociedad. Pero en los dos casos Dios es producto de una simple proyección, o, para decirlo en términos de Feuerbach: el hombre creó a Dios según su imagen.

Luego, estando la imagen que tiene el hombre de sí en su marco categorial de interpretación, de la sociedad humana, la imagen de

Dios que deriva se sigue por proyección de este mismo marco categorial, completando el concepto límite positivo por una apelación trascendente. No hace falta creer en Dios para poder decir cuál Dios es el "verdadero", pues la referencia a quién es Dios se transforma en un enunciado científico, aunque sea indirectamente. Se puede decir: no creo en Dios, pero si lo hay, entonces es tal o cual. Pero desde este punto de vista tampoco hay necesidad de creer en Dios: lo que la sociedad o el teórico respectivo exige es interpretar la sociedad en sus conceptos límites respectivos: que los complete en términos religiosos o no, es completamente secundario.

Precisamente por esto no pueden expresarse las diferencias entre los diversos marcos categoriales en polaridades tales como ateísmo y teísmo. En cada uno de estos marcos categoriales y consiguientes corrientes ideológicas se produce en su interior tal relación. En efecto hay teísmos y ateísmos conservadores, burgueses, anarquistas, socialistas, de ahí que sea imposible distinguir las corrientes ideológicas según las categorías ateísmo y teísmo. Cada una de estas corrientes tiene su posición a partir de su marco teórico-categorial: si existe Dios, es tal y cual Dios. Por esta razón cualquier teórico —sea conservador, burgués, anarquista, socialista o marxista—, por lo menos alegóricamente, establece su imagen respectiva de Dios y del diablo.

5. La acción directa

Sin embargo, la problemática del pensamiento anarquista se hace patente cuando se analiza la conceptualización del tránsito desde la realidad sojuzgada del presente al futuro de libertad. Como este futuro es un futuro de relaciones sociales sin ninguna institucionalización y sin autoridad, el anarquista no puede pensar el tránsito al futuro en términos mediatizados; entre el presente y el futuro hay un abismo sin ningún puente institucional. La polarización absoluta entre dominadores y dominados se reproduce en esta polarización absoluta entre presente y futuro. De todo esto resulta que no hay ningún concepto de construcción del futuro. El pensamiento anarquista no tiene ningún concepto de praxis. Supone más bien que hay una gran *fuerza espontánea* fácilmente movilizable en las personas, fuerza que está encadenada por las

instituciones de propiedad y Estado, de capital y autoridad. El acto de destrucción de estas cadenas del capital y del Estado liberará esta espontaneidad y hará florecer la nueva sociedad de libertad. Desencadenadas las personas, ellas se levantarán y desarrollarán la espontaneidad que las hará encontrar, por relaciones directas entre ellas, un orden para sus espontaneidades.

De este planteamiento se sigue que no hay que hacer concesiones en la lucha revolucionaria, por cuanto las cadenas tienen que ser rotas.

Surge entonces el lema de la acción directa que destruye para que lo nuevo pueda nacer.

"Compañeros: despertad, despertad, hermanos desheredados. Vayamos a la revolución, enfrentémonos al despotismo; pero tengamos presente la idea de que hay que tomar la tierra en el presente movimiento, y que el triunfo de este movimiento debe ser la emancipación económica del proletariado, *no por la aprobación de ningún congreso,* sino por la *acción directa del proletariado* (Subrayado nuestro) (42)".

Todo esto hay que hacerlo por la fuerza, a sangre y fuego, y no con base a decretos de gobernantes o a la aprobación de congresos. Resulta de la idea de que no debe subsistir ningún puente institucional para que se destruyan efectivamente las cadenas y se pueda despertar la espontaneidad libre dentro del nuevo orden, orden que no se institucionaliza sino que nace con esta libertad espontáneamente. "Ya que forzosamente ha de correr sangre, que las conquistas que se obtengan beneficien a todos y no a determinada casta social (43)".

La acción directa es, pues, acto de destrucción, per una destrucción que da paso a lo nuevo. Bakunin hasta la describe como pasión creadora: "La pasión de la destrucción es una pasión creadora" (44).

Sin embargo, la esperanza del nacimiento de un nuevo orden no se cumple jamás. Hay revoluciones anarquistas —como en México y parcialmente, en España (1936)— pero no hay sociedades anarquistas. Una revolución anarquista puede ganar como acto victorioso, pero no puede construir una sociedad porque,

precisamente, su creencia en la espontaneidad le impide entrar en un proceso de construcción de una sociedad. Si bien toda creación lleva consigo alguna destrucción no por eso vale lo inverso, esto es, una destrucción no lleva de por sí a una construcción. Y cuanto más de destruye, más difícil es la construcción.

Esta visión de la acción directa llega al anarquista a una cierta cercanía con los movimientos mesiánicos milenaristas de finales de la Edad Media europea, cercanía que los mismos anarquistas perciben. Aquellos milenaristas forman movimientos de rebelión con un parecido sentido anti-institucional, que se dirije concretamente en contra de la propiedad privada. Pero, al igual que los anarquistas, ellos tampoco logran desarrollar ningún sentido de praxis; aunque triunfen, una vez en el poder no construyen una nueva sociedad sino que esperan que la venida de Cristo lleve a buen fin sus anhelos. Esperan que venga el Verbo sobre un caballo blanco para asumir el reino de Sión que ellos, por su rebelión, han preparado. Si bien los anarquistas no esperan ninguna venida de Cristo, su esperanza en el surgimiento espontáneo de la libertad como resultado de la destrucción de la institucionalidad pareciera ser más bien una secularización de la actitud mesiánica que no llega todavía a una toma de responsabilidad por la construcción de la sociedad posterior a la rebelión. Por consiguiente, el anarquismo desarrolla una grandiosa imagen de libertad, pero no tiene una manera eficaz de responder al movimiento conservador que se le enfrenta.

6. La polaridad maniquea: secuecia antiutópica y la reacción anarquista

Frente al movimiento popular de reclamo de justicia, el movimiento conservador afirma las *estructuras centrales de la sociedad,* lo que Berger llamaba *nomos* y Hayek las *reglas generales de conducta.* Estas estructuras no tienen ni buscan capacidad de asumir tales reclamos, de ahí que el conservador, en su enfrentamiento con los movimientos populares, llame a la *acción represiva* en contra de éstos. Si el enfrentamiento se agudiza, tal acción conservadora no tiene otra perspectiva que la aplicación de la fuerza, desembocando al final en el terror. El conservador efectivamente cambia la

sociedad en tales procesos de enfrentamiento, pero la cambia derivando siempre hacia una mayor represión. Su perspectiva de aceleramiento es entonces la perspectiva fascista o el Estado policial de cualquier forma. Cuanto más fijamente interpreta el principio central de su sociedad, más maniquea es su posición y más fuerte esta lógica hasta la aplicación de medidas violentas y de fuerza.

La secuencia anti-utópica bajo la cual el conservador interpreta a los movimientos populares de protesta social, no es más que una creación fantasmagórica —una proyección— a la sombra de la cual él prepara su propia aceleración de su lucha de clases desde arriba y los pasos consiguientes al terror conservador y a la transformación de su sociedad, cada vez más cerradamente interpreta como fortaleza. Dice Popper: "Las instituciones son como fortalezas. Tienen que estar bien construidas y *además* propiamente guarnecidas de gente (45)".

En la visión del conservador, la institución-fortaleza pasa legítimamente a grados siempre mayores de agresividad para mantener a un nomos de sociedad que se encuentra cuestionado por movimientos populares y su reclamo de justicia. El conservador —y en el sentido aquí usado el neoliberal no es más que una especificidad del conservadurismo— llega por supuesto, a la celebración del *poder estatal absoluto.* Hayek por ejemplo dice:

"Cuando un gobierno esta en quiebra, y no hay reglas conocidas, es necesario crear las reglas para decir lo que se puede hacer y lo que no se puede hacer. Y en estas circunstancias es prácticamente *inevitable que alguien tenga poderes absolutos.* Poderes absolutos que deberían usar justamente, para evitar y limitar todo poder absoluto en el futuro (Subrayado nuestro) (46)".

La secuencia conservadora inversamente correspondiente a la secuencia anti-utópica que Hayek proyecta en los movimientos populares, es ahora su propia polarización del poder. Tiene tres etapas que son:

1) Un sistema social fijo, invariable en el tiempo (*nomos* de Berger, reglas generales de conducta de Hayek, por ejemplo);
2) Cuestionamiento popular del sistema;

3) Aceleración de la agresividad antipopular hasta la reivindicación del poder absoluto.

El hecho de que el liberal reclame este poder absoluto como medio para que nunca más haya poder absoluto, es solamente una manera de legitimar este poder en términos irrestrictos. En efecto, el que nunca más haya poder absoluto da precisamente a este poder absoluto, que es el medio para tal fin, esta legitimidad irrestricta. El poder del conservador se sacraliza —aunque en términos secularizados— absolutamente. Es valor absoluto, ahora, porque la sociedad que él defiende es un absoluto histórico. Que no haya más poder absoluto en el futuro es un valor incuestionable, pues, asumiendo el poder absoluto reclamado por el conservador o el neoliberal, se le confiere al poder este valor incuestionable de que ya no habrá poder absoluto. Por otra parte, absolutizando el valor incuestionable de que no haya más poder absoluto en el futuro, el poder absoluto se establece. En términos humanistas se evitaría el poder absoluto *evitándolo hoy* lo más posible. Por el contario, en términos de esta dialéctica maldita, se evita el poder absoluto *legitimándolo hoy* en nombre de su desaparición futura.

Esta dialéctica maldita es una secularización de algo que el Sacro Imperio de la Edad Media estableció en términos cristianos. Allí el valor absoluto era la salvación de las almas para toda la eternidad, en paz y descansando en Dios. El Estado se erigió apoyado en la Iglesia en el cuidador de esta paz absoluta. Para que la mayor cantidad posible de almas entraran en esta paz absoluta, el Estado tenía qut hacer la guerra más absoluta en contra de aquellos que amenazaban esta paz futura de todos. La Inquisición y las Cruzadas fueron los resultados. Ahora el pensamiento conservador, y también el liberal, recuperan este esquema formal racionalizándolo en términos secularizados. Así como Hayek legitima el poder absoluto para que nunca más en el futuro haya poder absoluto, otros han legitimado la guerra en nombre de un tiempo futuro, producto de esta guerra, en el cual nunca más habrá guerra. De nuevo es una forma de legitimación irrestricta de la guerra. Las dos guerras mundiales de este siglo han sido, ideológicamente hablando, últimas guerras para que nunca más haya guerra.
A través de esta dialéctica maldita los conceptos trascendentales son transformados en valores absolutos, en nombre de los cuales todo es

legítimo. Incluye la dialéctica del "cuanto peor, mejor". Hecho este análisis de la dialéctica maldita, podemos complementar la secuencia liberal-conservadora incluyendo en ella ahora la propia secuencia anti-utópica:

1) La fijación de un sistema social determinado, en este caso del capitalismo liberal, que es invariable en el tiempo y se concentra en las reglas generales de conducta del mercado como las formula Hayek. Estas son el camino de aproximación a una imagen de perfección, elaborada en términos funcionales por el modelo de equilibrio (competencia perfecta). Ellas son la única manera de aproximación disponible.
2) El cuestionamiento de este sistema social determinado por la protesta social popular. Est es visto en la línea de la secuencia anti-utópica: a) la utopía es la anulación del mercado; b) la anulación del mercado es imposible; c) se intenta lo imposible y resulta el camino al caos (o la servidumbre). A la aproximación a la competencia perfecta se contrapone, por lo tanto, la aproximación al caos, es decir, a la muerte.
3) Se deriva la valoración absoluta de la afirmación del sistema determinado por las reglas generales de conducta del mercado como aproximación al equilibrio de perfección. Vida y muerte se enfrentan: las reglas generales son la vida; la protesta social, la muerte. Para defenderse de la muerte todo es lícito, no hay limitaciones para la acción. Se reivindica el poder absoluto legítimo, bajo la condición que sea el poder que afirme para siempre las reglas generales de conducta. En cuanto las afirma, es el poder absoluto quien asegura que en el futuro ya no haya más poder absoluto. Y si hace falta la guerra, será la guerra absoluta la que asegura que ya no baya más guerra en el futuro. De esta manera, el modelo de competencia se transforma en valor absoluto de toda la vida social. Aparece así el totalitarismo del "mercado total", con su perspectiva de su propia "guerra total" en cuanto guerra antisubversiva sea nacional o nueva guerra mundial. Es el paso al fascismo de hoy, o, más bien, la forma democrático-liberal de asumir el fascismo.

Esta secuencia conservadora crea a la par del concepto límite un valor supremo que es la expresión valórica de éste. Siendo el concepto límite el concepto trascendental, podemos decir también

que este valor supremo es el valor trascendental de la sociedad específica legitimada, y que es derivado del concepto trascendental positivo de esta sociedad. Por otro lado, a partir de la secuencia anti-utópica aparece el concepto límite negativo y un mal trascendental que, como mal supremo, es el derivado del concepto trascendental negativo. Orden y desorden se contraponen y engloban la realidad precaria, que es el punto de partida empírico de la construcción teórico-categorial. A esto se puede añadir ahora fácilmente un nivel religioso de argumentación, en el cual se deriva "Dios" y "diablo" del concepto límite trascendental para llegar a expresiones trascendentes de tipo mítico-religioso. Así pues, orden y desorden se transforman en cielo e infierno o sus correspondientes.

La secuencia neoliberal tiene sus conceptos límites respectivos en el equilibrio de competencia perfecta por el lado del orden y en el camino al caos por la orientación en la justicia social por el lado del desorden. Esta secuencia neoliberal es nítidamente conservadora aunque sea de un conservadurismo específico. Hoy se suele hablar de neoconservadurismo, sin embargo, en forma análoga esta secuencia ya existe desde el temprano liberalismo. Solamente la segunda etapa de ésta es diferente, por el hecho de que el liberalismo no se enfrentaba a movimientos de protesta por la justicia social, sino a la sociedad feudal dentro de la cual la nueva sociedad burguesa surge y se impone a todo el mundo circundante, al cual esta sociedad burguesa colonializa.

El primer teórico que la desarrolla en su forma original es Locke, quien también deriva de esta secuencia el poder absoluto. Es el poder del Estado burgués, en contra del cual cualquier resistencia es ilegítima en principio. Si el Estado burgués gana esta guerra en contra de los otros, esta guerra siempre es justa. Los otros, en cambio, siempre pierden una guerra injusta. Locke por tanto declara que el Estado burgués —y los burgueses— transforman legítimamente al perdedor en esclavo de por vida. Es un poder absoluto para que no haya más poderes absolutos, porque esta esclavitud no desaparece sino hasta el día del triunfo total de la burguesía.

En forma algo cambiada vuelve a aparecer la secuencia liberal en la revolución francesa. El primer paso sigue siendo la afirmación de la

sociedad burguesa; el segundo, es lo que ahora afirma Saint Just en términos de la sociedad abierta y sus enemigos cuando exclama: "Ninguna libertad para los enemigos de la libertad"; y el tercer paso, es la sociedad burguesa como poder absoluto con la guillotina en la mano. Cuando cae Babeuf bajo la guillotina, es la primera vez que la sociedad abierta se defiende en contra de los iguales, y no solamente en contra de los aristócratas y habitantes de las colonias.

Esta orientación en contra de los "iguales" se transforma, durante el siglo XIX, cada vez más en el núcleo de la secuencia liberal, hasta llegarse a la secuencia conservadora hoy vigente que, por ser conservadora neoliberal, merece más bien el nombre de *secuencia neoconservadora.* Sigue siendo jacobina, pero de un jacobinismo unilateralmente orientado en contra de los defensores de la justicia social, contra los cuales se dirige ahora el lema popperiano copiado de Saint Just: "Ninguna libertad para los enemigos de la libertad". Estos enemigos de la libertad son ahora descritos en términos de la secuencia anti-utópica como enemigos de la sociedad abierta, sociedad abierta que, nuevamente, es la sociedad burguesa. El poder absoluto es ahora aquel que vimos ya planteado en los términos de Hayek.

El anarquismo nace frente a tal sistema liberal-conservador. Es este un sistema de polarización absoluta, y por lo tanto maniqueo, que no conoce sino su principio central de organización de la sociedad —libertad de contratos y propiedad privada— o la ilegitimidad más absoluta del caos, por el lado de sus opositores. En esta sociedad nace el anarquismo y desarrolla su nueva y fascinante imagen de libertad. Sin embargo, con su rechazo de una mediatización institucional del tránsito hacia una sociedad y con su insistencia en la acción directa, solamente consigue invertir la polarización y el maniqueismo de la sociedad burguesa en contra de la cual surge. De este modo, aparece la violencia anarquista contrapuesta a la violencia del sistema existente contra el cual el anarquista se rebela.

No obstante, las dos posiciones no son sostenibles. En el grado en que el sistema capitalista se cierra y se transforma en una fortaleza que sustituye su incapacidad de satisfacer las necesidades básicas de sus poblaciones por la represión policial, pierde su legitimidad aunque tenga fuerza militar y policial. Por otro lado, en el grado en

que se espera de la acción directa el tránsito a una nueva libertad, se refuerza esta reacción. policial y represiva del sistema. Sin duda, cualquier rebelión anarquista —aunque gane— ya tiene en sí los gérmenes de derrota pero lo mismo vale para el sistema capitalista transformado en fortaleza. Este lleva en sí el germen de una profunda violencia siempre expuesta, finalmente, a la tentación. de una violencia fascista del “¡Viva la muerte!”. Es la acción directa de las clases dominantes para recuperar de las cenizas —y quizás de la guerra atómica— la sociedad pasada.

La contrapropuesta del anarquismo es la reivindicación de la libertad. Esta libertad anarquista es un liberarse de la propiedad y del Estado, y no precisamente de una propiedad libre o de un Estado libre; es libertad en el sentido de espontaneidad, mientras que la propiedad y el Estado son considerados como represiones de esa espontaneidad.

7. La anarquía como concepto trascendental

La libertad anarquista, en última instancia, no es solamente contraria a la propiedad privada: es igualmente contraria a la propiedad socialista. Efectivamente, ella no sólo niega al Estado burgués; niega también al Estado socialista. Cuando habla de propiedad común, no habla de propiedad socialista en el sentido de las sociedades socialistas constituidas. La propiedad común anarquista implica la flexibilidad total de las relaciones con los objetos; es, en efecto, propiedad de todos, del acceso de todos. Lo que el anarquista niega en la propiedad privada no es sólo su carácter privado sino, en general, su carácter privativo. Y si bien la propiedad socialista no es propiedad privada, sigue siendo propiedad privativa. Ciertamente, el acceso a esta propiedad y su disfrute está regulado por reglas de forma mercantil, de manera que quien accede a tal propiedad sin el permiso correspondiente es tildado de ladrón. El anarquista se rebela contra esta represión de la espontaneidad del acceso a los bienes.

La libertad anarquista es una imaginación, pero no por eso es arbitraria. Es una imaginación de perfección, no a partir de alguna institucionalidad, sino a partir de la vida concreta del hombre que a

través de su trabajo satisface sus necesidades. La manera de efectuar este trabajo, de sentir las necesidades y de llegar a satisfacerlas es reflexionado por el anarquista en términos de un progreso infinito. Piensa este proceso de intercambio con la naturaleza con cada vez menos dificultades hasta llegar por el progreso infinito de abstracción, a la espontaneidad perfecta. Que todo sea libertad y que las necesidades mismas sean satisfechas en forma de libre espontaneidad; eso es su imaginación definitiva de libertad. Desde luego, frente a un proceso infinito de este tipo toda institucionalidad —sean relaciones mercantiles, leyes, Estado planificación o propiedad privativa de cualquier tipo— aparece como limitación y represión de esta libre espontaneidad. Por lo tanto en el progreso infinito a partir del intercambio del hombre con la naturaleza toda institucionalidad desaparece, y la libertad espontánea surge como vida plena sin tales represiones.

Sin embargo en la imaginación anarquista esta libertad plena no es, como lo vería Hobbes una guerra de todos contra todos. Liberarse de esta manera es crear un orden que no necesita ninguna institucionalidad; es el orden espontáneo del pensamiento anarquista. La realidad es imaginada de una manera tal que cada uno, siguiendo su libre espontaneidad, realiza espontáneamente un orden complementarios con las acciones de todos los otros. Es la realización de lo que Kant llamaba irónicamente la “bella harmonía”: Qué harmonía más bella, lo que él quiere, también lo quiera ella. Las cosas ya no chocan duramente en el espacio. La libertad anarquista es la libertad de cada uno de elegir el camino que quiere. Haciendo eso espontáneamente, y no guiado por leyes del mercado ni leyes o planes del Estado, todos pueden hacer todo espontáneamente y en común. Se come lo que gusta, se hace el trabajo que satisface y se trabaja el tiempo que uno le parece. Se duerme cuando uno está cansado y se dice en el diario libremente la opinión que le merecen las cosas. Nadie prohíbe nada a nadie pero tampoco a nadie la falta nada. Se vive donde a uno le gusta más vivir, y allí también se encuentra el trabajo que gusta y se pueden satisfacer las necesidades según el parecer de cada uno. Se pasea cuando a uno le parece y todos los bosques están a su disposición. Trabajando según el gusto de cada uno, el orden espontáneo permite que correspondientemente, se alcancen los bienes según el gusto y en la cantidad suficiente para cada uno. Eso es el sueño

anarquista que es efectivamente, el sueño máximo de la libertad humana. No es imaginación arbitraria, ni ningún país de las maravillas sacado de la manga de una camisa. Es la realidad concreta del hombre concreto llevada, por un progreso infinito absolutamente riguroso hacia su plenitud.

Es la sociedad del vivir en contra de la sociedad del tener. En la sociedad del tener las cosas no están a disposición de cada uno. Hay quienes las tienen, y ellos son autoridades que dan permiso o no. Pero como los hombres tienen necesidades, forzosamente tienen que acceder a las cosas; sin embargo, el que las tiene puede condicionar ese acceso. Ahora no es el gusto lo que lleva a hacer la vida, sino la necesidad, y ella impone el violar constantemente aquella espontaneidad originaria. Dadas las necesidades, se tiene que trabajar donde se puede para poder enfrentarlas. Pero este "donde se puede" no coincide sino por casualidad con el "donde se gusta". No se puede comer lo que a uno le gusta sino que hay que someter el gusto a lo que se alcanza. Y si uno quiere decir una opinión en el diario, tiene que decir no aquella que le guste sino aquella que sea aceptada. Tampoco se puede vivir donde a uno le guste sino que hay que ajustarse al lugar donde lo dejen. Quizás a uno no lo dejen salir de algún lugar; quizás no lo dejen entrar en otro, pero, en todo caso, la guía no es el gusto espontáneo.

Perdida la espontaneidad uno se ajusta a lo que puede. Y quien no puede lo que quiere, puede querer lo que puede. Por encima de la espontaneidad violada, aparecen las preferencias del consumidor. Así pues, la "sociedad del tener" impide la libre espontaneidad de la imaginada "sociedad del vivir" anarquista. La institucionalidad viola e invierte toda la vida espontánea.

El pensamiento anarquista desarrolla esta imagen de libertad. Por su grandeza ha marcado todos los pensamientos posteriores, y quizás no se pueda pensar una libertad más plena del hombre que la libertad anarquista. Los conceptos límites de la institucionalidad perfecta son opacos al lado de la libertad anarquista. Sin embargo, la libertad anarquista no es un concepto empírico que esté al alcance de la praxis humana. Es una libertad trascendental, no empírica, aunque los pensadores anarquistas la imaginan como una meta de la acción, como una meta empírica. Por eso no la presentan

con toda la radicalidad con que la hemos expuesto. En efecto, si bien se destaca básicamente esta imagen —trabajo común de coordinación espontánea abolición de las relaciones mercantiles, de todas las leyes inclusive la ley del valor, del Estado, etc.— su exposición tiene que prever excepciones que se deben al hecho de que se piensa la anarquía como meta empírica. Así por ejemplo, cuando Flores desarrolla su idea del trabajo como trabajo común, intercala la siguiente excepción:

"Cada quien, naturalmente —si así lo desea— *puede reservarse un pedazo* para utilizarlo en la producción según sus gustos e inclinaciones, hacer en él su casa, tener un jardín; pero el resto debe ser unido a todo lo demás si se quiere trabajar menos y producir más (47)".

Aquí los gustos e inclinaciones aparecen como opuestos al trabajo común y sin coordinación con los otros. Otra excepción aparece cuando el mismo autor afirma que los crímenes en contra de las personas desaparecerían en cuanto se asegure la libertad económica:

"No no hay que temer una vida sin gobierno; anhelémosla con toda la fuerza de nuestro corazón. Habrá naturalmente, algunos individuos dotados de instintos antisociales; pero la ciencia se encargará de atenderlos, como enfermos que son, pues estas pobres personas son víctimas de atavismos, de enfermedades heredadas, de inclinaciones nacidas al calor de la injusticia y la brutalidad del medio (48)".

Se trata de concesiones al pretendido carácter empírico de la meta de la anarquía. No obstante, en sus afirmaciones básicas ya mencionadas la imaginación anarquista de hecho no es empírica, sino trascendental.

Teóricamente, este pensamiento anarquista nunca aparece en términos muy elaborados. Es un pensamiento sumamente popular que se propaga más por discursos y movilizaciones populares, que por la elaboración de grandes teorías. También los libros anarquistas están escritos con el ánimo de despertar efervescencia,

de contagiar entusiasmo. Son libros “calientes” que tratan de arrastrar a la humanidad entera hacia su nuevo destino.

Por el contrario, los conceptos límites de institucionalidad perfecta de la actualidad, son secos, sumamente formalizados y contienen siempre alguna reflexión sobre los supuestos básicos bajo los cuales tal concepto límite sería realizable. El concepto límite más discutido en cuanto a sus supuestos de consistencia y de factibilidad ha sido, sin duda, el modelo de competencia perfecta, pero el modelo de planificación perfecta está en un desarrollo teórico análogo. A través de estos supuestos siempre aparecen, de una u otra manera, aquellos de conocimiento perfecto y velocidad infinita de reacción de los factores.

Un modelo teórico de la anarquía, en cambio, no existe, y probablemente, nunca existirá. Tales modelos se elaboran para adoptar posturas frente a la conducción de la economía y, en el caso del modelo de planificación, para elaborar técnicas de planificación económica. Un pensamiento anti-institucional no puede tener tales técnicas y, por lo tanto, no puede elaborar conceptos correspondientes. Pero no puede caber duda de que, si se preguntara por los supuestos de realización de la anarquía, la respuesta consistiría precisamente en la referencia a estos supuestos básicos de cualquier modelo de institucionalidad perfecta: conocimiento perfecto y velocidad infinita de reacción de los factores, y quizás no serían suficientes.

Sin embargo, hay una diferencia de fondo. Los conceptos límites de institucionalidad perfecta llevan siempre a la contradicción ya indicada de que, al pensar la institucionalidad en su perfección, se la piensa en *términos de ausencia.* Una competencia perfecta es la ausencia de la función real de la competencia; una legitimación perfecta es la ausencia de la función social de legitimación; un acatamiento perfecto de las leyes implica la ausencia del sistema legal real. En el caso de la anarquía no resulta nada parecido. Pensar el intercambio del hombre con la naturaleza en términos de perfección y libertad total, no se abstrae, ni explícita ni implícitamente, de su realidad. Una realidad imperfecta es ahora perfecta, pero no aparece aquella contradicción implícita que encontramos en todos los casos de una conceptualización de la

institucionalidad en términos perfectos. En todo caso a pesar de que la anarquía es un concepto trascendental, la imaginación anarquista ha influido profundamente en el desarrollo posterior del pensamiento social. Esta influencia la ha ejercido a través de la crítica y la transformación de las cuales se hizo objeto el pensamiento anarquista. En todos los casos, esta crítica y consiguiente transformación han arrancado del problema de la acción directa y la falta de mediatizaciones institucionales en la concepción del tránsito de la reealidad sojuzgada presente hacia la libertad en el futuro. Fue Marx el que por primera vez efectuó esta crítica, iniciando así la posibilidad de construir la sociedad futura que los anarquistas esperaban como resultado de la libre espontaneidad surgida de la destrucción de la sociedad anterior.

NOTAS

1 Flores Magón, Ricardo, *Antología.* UNAM, México, pág. 6.

2 *Ibid.,* pág. 52.

3 *Idem.*

4 *Ibid.,* pág. 53.

5 *Ibid.,* pág. 84.

6 *Ibid.,* pág. 85.

7 *Idem.,* pág. 53.

8 *Ibid.,* pág. 35.

9 *Ibid.,* págs. 35-36.

10 *Ibid.,* pág. 36.

11 *Ibid.,* pág. 35.

12 *Idem.*

13 *Ibid.,* pág. 55.

14 *Ibid.,* pág. 51.

15 *Ibid.,* pág. 53.

16 *Ibid.,* pág. 55.

17 *Ibid.,* págs. 6-7.

18 *Ibid.,* pág. 85.

[19] *Ibid.,* pág. 32.
[20] *Ibid.,* págs. 32-33.
[21] *Ibid.,* pág. 37.
[22] *Ibid.,* pág. 38.
[23] *Ibid.,* pág. 49.
[24] *Ibid.,* pág. 50.
[25] *Ibid.,* págs. 33-34.
[26] *Ibid.,* págs. 53-54.
[27] *Ibid.,* pág. 50.
[28] *Ibid.,* pág. 54.
[29] *Ibid.,* pág. 31.
[30] *Ibid.,* pág. 85.
[31] *Ibid.,* pág. 9.
[32] *Ibid.,* págs. 84-85.
[33] *Ibid.,* pág. 87.
[34] Popper K., "Das Elend des Historizismus", *op. cit.,* pág. VIII.
[35] Flores Magón, R., *op. cit.,* pág. 9.
[36] *Ibid.,* pág. 8.
[37] *Idem.*
[38] Bakunin, según Albert Cammus, *El hombre rebelde.* Buenos Aires, Losada, 1975, pág. 148.
[39] (2. Cor 11. 13-15).
[40] Lunacharski Anatotij, *Religione e Svcialismo.* Ed. Guaraldi, Firenze, 1973, pág. 87.
[41] Hayek, F. A., entrevista en *El Mercurio.* 12-4-81, Santiago , Chile.
[42] Flores, M. R., *op. cit.,* pág. 32.
[43] *Ibid.,* pág. 7.
[44] Bakunin, según Albert Camus, *op. cit.*
[45] Popper, Karl, *La miseria del historicismo.* Madrid, Alianza Editorial, 1973, especialmente págs. 78-79, 103-104, etc.
[46] Hayek, *El Mercurio,* 12-4-81, Santiago, Chile.
[47] Flores, M. R., *op. cit.,* pág. 33.
[48] *Ibid.,* pág. 54.

Capítulo IV

El marco categorial del pensamiento soviético

1. El Estado socialista en la transición

La libertad anarquista como idea de la libertad ha tenido un impacto tan grande sobre los pensamientos sociales actuales, que ha dejado su huella en cada uno de ellos. Por un lado vemos esta huella en los pensamientos fascistas y neoliberales. Especialmente el fascismo italiano tiene la influencia de la celebración de la acción directa en la mística de la huelga general, que elabora Georges Sorel. En el pensamiento neoliberal, el pensamiento anarquista influye en el grado en que éste durante los años setenta formula un "capitalismo radical" en términos de un capitalismo sin Estado, al cual los autores correspondientes —en especial David Friedman y Robert Nozick— dan el nombre de *anarquía.*

No se trata de una corriente aparte de la corriente neoliberal, sino más bien de su radicalización. Así, el mismo Hayek escribe la presentación de la publicación más importante de Nozick. Si bien en el caso del pensamiento neoliberal, los conceptos del pensamiento anarquista son radialmente cambiados, los autores neoliberales sostienen una continuidad de sus pensamientos con el pensamiento anarquista clásico del siglo XIX.

Influencias igualmente importantes —y mucho más fieles a los clásicos del anarquismo— tuvieron los movimientos estudiantiles de los años sesenta, que culminaron en el mayo de París de 1968. Sin embargo, la línea más importante en la que el pensamiento anarquista fue continuado, es la línea del pensamiento marxista. Marx es profundamente afectado por los pensamientos anarquistas, especialmente de la tradición francesa —Proudhon y Luis Blanc—, pero también por Bakunin. Cuando Marx se refiere al comunismo o a la "asociación de productores libres", lo hace en los mismos términos que la referencia de los anarquistas a la libertad, o

anarquía. Esta identidad la encontramos todavía afirmada por Lenin cuando en *El Estado y la Revolución* insiste en la identidad de la meta de libertad por parte de los comunistas y los anarquistas.

Pero a pesar de esta identidad, hay una diferencia profunda y notable. Ella arranca del hecho de que el pensamiento anarquista no percibe ninguna necesidad de una mediatización institucional entre la acción revolucionaria presente y la libertad de una nueva sociedad por construir en el futuro. El análisis marxista, en cambio, se centra en esta problemática de la mediatización. Por consiguiente, éste tiene que ser un pensamiento más bien teórico, a diferencia del pensamiento anarquista, que es mucho más intuitivo en relación al efecto inmediato de la movilización popular para alcanzar la revolución.

El pensamiento marxista elabora las categorías teóricas de un pensamiento de revolución social y penetra, por tanto, especialmente, en la mediatización institucional entre la acción revolucionaria presente y la construcción de una sociedad futura. Marx piensa esta mediatización a partir del poder político, es decir, del Estado. Según él, no es la espontaneidad directa del proletariado lo que lleva al orden espontáneo de la libertad, sino que hace falta una acción consciente y dirigida para la construcción de la nueva sociedad que sólo el poder político puede lograr. Con esto cambia tanto la teoría de la revolución como del tránsito hacia la nueva sociedad.

En la visión marxista, la revolución ya no es simplemente la destrucción del Estado como tal, sino la conquista del poder político por el proletariado, que mantiene el poder estatal-institucional. Entre la sociedad capitalista y la sociedad socialista se mantiene, por tanto, un puente institucional que es, precisamente, el Estado, pasando éste durante la revolución de la burguesía al proletariado. De la revolución surge, según Marx, un nuevo Estado, y la revolución no es el acto de destrucción del Estado, como si lo es para el pensamiento anarquista.

Sin embargo, para Marx, la toma del poder político por el proletariado ya no es tampoco el tránsito hacia la nueva sociedad. Aparece una teoría del tránsito que sustituye la esperanza

anarquista en la espontaneidad, como único motor del tránsito. Según Marx, el tránsito lo efectúa el proletariado con su actuación desde el poder político, el cual logra cuando toma el Estado en su poder. Sólo el Estado del proletariado puede efectuar el cambio del sistema económico que el anarquista esperaba de la espontaneidad. Este cambio se refiere tanto al sistema de propiedad como a toda la organización del trabajo. El Estado proletario tiene que organizar la división social de trabajo en términos nuevos. Por términos nuevos se entiende una organización tal del trabajo, que todos lo efectúen en común y distribuyan los frutos de éste según sus necesidades. Eso implica para Marx la abolición de la propiedad privada y de todo el sistema mercantil de intercambio de los productos y, por tanto, la abolición del propio dinero. Así, la acción política a partir del Estado proletario realiza aquella libertad económica, de la cual nos habla el anarquista Flores Magón.

Según el pensamiento de Marx, esta libertad económica asegurada posibilita posteriormente la propia abolición del Estado. Transformando la división social del trabajo en el sentido de aquella libertad económica, el Estado efectúa su último acto y, por tanto, pierde su razón de ser. Se lo disuelve por obsolescencia, el Estado "desaparece". Aparece el comunismo, que resulta ser la realidad de lo que los anarquistas soñaron como anarquía.

Este pensamiento de Marx llevó al choque frontal con los anarquistas, quienes lo interpretaron como un nuevo estatismo. Se trata de una disputa especialmente con Bakunin, lo que llevó al quiebre de la Primera Internacional. Bakunin sostenía que una vez que el Estado ha logrado el poder para transformar toda la estructura económica, éste no desaparecerá, sino que se fortalecerá. Surgirá, por tanto, otra sociedad organizada en términos de dominadores y dominados, y jamás el comunismo o la anarquía.

Sin embargo, el pensamiento marxista se impuso en los movimientos socialistas revolucionarios. La razón es bien comprensible. El pensamiento marxista es el único que realmente puede guiar una revolución exitosa. Renunciar en la línea anarquista a la conquista del poder político, es renunciar a la victoria de la revolución. Cuanto mayor experiencia de organización adquiría el movimiento obrero, más se convenció éste de que la espontaneidad anarquista

era un bello mito, pero siempre un mito. Podía socavar la sociedad capitalista, pero no podía superarla.

Pero la crítica de Bakunin tampoco resultó simplemente falsa. Efectivamente, el Estado de la sociedad socialista que surgió con las primeras revoluciones exitosas, no tendía a desaparecer, sino que afirmó su poder. Pero no por las razones que Bakunin había expuesto. No se afirmó por traición de los dirigentes una vez alcanzado el poder, sino por razones totalmente intrínsecas al ejercicio del poder mismo. No siendo factible la anarquía más allá de las buenas o malas intenciones de los dirigentes, el Estado como poder político tenía que afirmarse.

Por tanto, en cuanto aparece la primera sociedad socialista, el Estado socialista se constituye a largo plazo, a pesar de que efectivamente se cambia desde el Estado total a organización económica de la división social del trabajo y con ella todo el sistema de propiedad. Esta transformación en el sistema de propiedad se da por la sustitución de la propiedad privada por la propiedad socialista y con la instalación de un sistema de planificación central que asegura una decisión planificada de las orientaciones principales de la economía, el cual aparece en la Unión Soviética a partir de los años 1928-1929.

Sin embargo, este sistema de planificación es bien distinto del que Marx había imaginado. Marx lo había pensado como una organización de productores libres, que se coordinarán a través de la planificación y que, debido a esa planificación, podrían renunciar al uso de relaciones mercantiles, compartiendo en común tanto el trabajo como el consumo.

Por el contrario, la planificación socialista surge de una manera completamente diferente. A pesar de que desarrolla un sistema de planificación general mucho más detallado y mucho más burocratizado de lo que Marx había previsto, no se mostró, de ninguna manera, capaz de abolir las relaciones mercantiles ni el uso del dinero. El desarrollo de la planificación socialista llevó, por el contrario, a un desarrollo siempre mayor de las propias relaciones mercantiles. Eso no solamente ocurrió en la Unión Soviética, sino que se repitió posteriormente en todas las nuevas sociedades

socialistas. Todas ellas tienen hoy un desarrollo mercantil muy superior al que tenían en el momento de su revolución socialista, a pesar de que hayan surgido grandes sistemas de planificación económica. Obviamente algo no funciona en el análisis que hizo Marx de las relaciones mercantiles y de las razones del uso del dinero.

2. La teoría de la planificación económica perfecta y la crítica neoliberal

El hecho de que una economía moderna no pueda ser organizada sin recurrir a relaciones mercantiles, está en el centro de la crítica neoliberal del socialismo. Por eso nos parece conveniente abarcar la problemática a partir de esta crítica neoliberal, que desemboca, a partir de la imposibilidad de una economía sin relaciones mercantiles, en su análisis de la secuencia anti-utópica referente al socialismo.

Podemos ver ahora el análisis que hace la teoría neoliberal de la planificación económica. Se acerca teóricamente a la problemática de la planificación mediante el concepto de la economía centralmente planificada, que contrapone a la economía del mercado, o, en términos de Eucken, de la economía decentralmente planificada. Este concepto de una economía centralmente planificada es entendido como una economía planificada sin usar relaciones mercantiles o indicadores del mercado, por el hecho de que el concepto de tal economía planificada es la sustitución del mercado. Cuando se contrapone, por tanto, la economía centralmente planificada a la economía de mercado, se contraponen plan y mercado o plan y relaciones mercantiles. Los dos polos son tratados en términos excluyentes: o plan, o mercado. Eso corresponde a la forma primaria con la cual el propio pensamiento socialista del siglo XIX planteaba la alternativa al capitalismo. Este pensamiento es básicamente anti-mercantil y plantea la sociedad socialista efectivamente como una sociedad sin relaciones mercantiles.

La tesis neoclásica, como la defiende Hayek, argumenta ahora que tal planificación presupone un grado de conocimiento de parte del

planificador —en úlitma instancia presupone un conocimiento perfecto— que este planificador jamás puede lograr. Pero no teniéndolo, el planificador no posee una orientación racional de sus actuaciones, con el resultado de que esta planificación es imposible. En este sentido Hayek habla de...

"...la imposibilidad de un cálculo económico racional en una economía centralmente dirigida, en la cual necesariamente no puede haber precios (1)".

El resultado de una economía sin dinero será, por tanto, el caos y será imposible implantarla. Su intento mismo tiene que fallar en cada caso en que se lo ensaye.

Esta misma tesis Hayek la aplica a la explicación de un hecho histórico, es decir, a la experiencia del socialismo en la Unión Soviética en su primera época. Se refiere a esta experiencia con el nombre de comunismo de guerra de 1917-1921. En esta época los bolcheviques soviéticos intentaron pasar a una economía natural. Con la política del NEP (Nueva política económica introducida por Lenin) volvieron en 1921 a una economía mercantil.

"El colapso del "comunismo de guerra" ocurre exactamente por aquella razón, que habían previsto el profesor Mises y el profesor Brutzkus, es decir, por la imposibilidad de un cálculo económico racional en una economía sin dinero (2)".

Efectivamente, el intento de pasar a una economía sin dinero explica, en parte, el colapso económico a fines de la guerra civil rusa y llevó con la política del NEP a la constitución de una economía socialista de tipo mercantil, es decir, sobre la base del uso del dinero y precios.

En verdad, Mises y Brutzkus —y con un análisis mucho más sofisticado Max Weber— habían previsto tal colapso de la economía sin dinero. Sin embargo, lo más importante no lo habían previsto. Esto es el hecho de que la sociedad socialista se constituiría usando relaciones mercantiles como un elemento clave de su cálculo económico. A partir de ese momento, las economías socialistas no han intentado nunca más abolir el dinero, sino que constituyeron

sistemas de planificación cuya Posibilidad presupone el uso de dinero y precios.

Hayek no hace ni siquiera el intento de interpretar este hecho. Efectivamente, en la Unión Soviética hubo el intento durante el comunismo de guerra de hacer algo imposible. Siendo imposible esta economía sin dinero, que se intentó, ocurrió un colapso. Frente al colapso se reacciono haciendo posible el proyecto socialista reconociendo las relaciones mercantiles como un elemento *inevitable* de la sociedad socialista. El caos no apareció ni tampoco aquella "destrucción de una civilización que no ha construido ningún cerebro" (3) que Hayek suele anunciar para tales casos. La secuencia anti-utópica de Hayek y Popper no se dio porque a partir del intento de hacer lo imposible el hombre toma conciencia de lo que es posible. No se sabe de antemano lo que es posible. Probando se llega a saberlo, y las sociedades socialistas llegaron a saber que el socialismo solamente es posible si se lo constituye sobre relaciones mercantiles, es decir, sobre dinero y precios. El lenguaje soviético se refiere a este hecho por el "reconocimiento de la ley del valor" en el socialismo y por la interpretación de la planificación socialista en el sentido de un "control consciente de la ley del valor". Todas las sociedades socialistas de hoy tienen tesis parecidas. Sin embargo, este nuevo tipo de economía apareció precisamente por el hecho de haberse lanzado a la realización de una nueva sociedad sin hacerle caso a Mises, Brutzkus y Max Weber. Si se les hubiera hecho caso, hoy no existiría ningún país socialista, pues estos científicos no previeron la clave del asunto.

Precisamente el hecho clave que cita Hayek para comprobar su secuencia anti-utópica, significa exactamente lo contrario de lo que Hayek quiere derivar de él. El intento de hacer lo imposible no lleva al caos. Sino que lleva a conocer los efectivos límites de la posibilidad. Sin embargo, y recién allí entra en razón la reflexión de lHayek, si no se aprende lo antes posible y de la manera más flexible posible, este aprendizaje pasa por una crisis social y política. Quien no aprende a tiempo los límites de posibilidad de la acción por una reflexión lúcida y adecuada los aprende *a posteriori* por la crisis social y política que su acción provoca. Pero en los dos casos se trata de procesos de aprendizaje, a veces sumamente dolorosos. El dicho de un estudiante del Mayo de 1968 en París "Seamos realistas,

hagamos lo imposible" expresa lo real, si añadimos que recién actuando así —y reflexionando los pasos que se hacen— se descubre lo que es posible en relación al futuro. Hayek, en cambio, no ve más de lo que ha sido posible ayer.

Pero la historia no se mueve hacia atrás, sino hacia el futuro. Por tanto, sigue siendo la tarea descubrir las posibilidades para el futuro. Sin embargo, el pensamiento conservador se esfuerza exclusivamente por demostrar que no es posible hacer en el futuro algo diferente de lo que se hace hoy. Para este efecto siempre vuelve a insistir en la secuencia anti-utópica, interpretándola en sus términos maniqueos de polarización absoluta entre planificación y mercado, justicia social y mercado.

Cuando Popper habla de planificación, siempre la entiende como una planificación total, es decir, literalmente de todo. No reconoce razones para planificar, por tanto, descubre en aquel que defiende una planificación, solamente la "intuición totalitaria", el espíritu irracional del poder.

Siendo la planificación, en la visión de Popper, total, ella es imposible; significaría desdoblar en términos de un plan la realidad entera; supondría un conocimiento perfecto de toda la realidad, y por tanto, no siendo posible tal conocimiento, es una quimera.

La conclusión de Popper podría ser ahora, pedir en vez de una planificación total una planificación de un equilibrio global, sin pretender la planificación total. Por el contrario, esta conclusión intenta evitarla por su tesis de que la imposibilidad de la planificación es una imposibilidad lógica, insinuándonos una polarización absoluta en el sentido de que si no se puede efectuar una planificación total, no podemos planificar ningún equilibrio global. O planificación total, o mercado total resulta la alternativa que Popper comparte con Hayek.

Sin embargo, la imposibilidad de una planificación total y sin dinero no justifica la renuncia a un modelo de planificación perfecta. Como cualquier socialismo implica el reclamo al automatismo del mercado y la negativa a su tendencia al equilibrio, el socialismo aparece con la exigencia de asegurar el equilibrio económico por una actividad

económica especial, llamada planificación. Eso explica que con los esfuerzos para la creación de una sociedad socialista aparece una reflexión sobre el equilibrio económico en términos de una planificación perfecta. El concepto de una planificación perfecta, por supuesto, es nuevamente un concepto límite. Se piensan los elementos empíricos de la planificación a través de un progreso infinito, en términos tales que aparece un modelo que presenta esta planificación de una manera absolutamente lograda. Tal modelo de planificación perfecta es relativamente nuevo. Sus inicios incipientes aparecen antes de la I Guerra Mundial, por ejemplo, con Otto Neurath. Pero en ese tiempo esas reflexiones son todavía mezcladas con la idea de una planificación empírica sin relaciones mercantiles, y tienen máss bien el propósito de demostrar que una planificación sin uso de relaciones mercantiles es empíricamente factible. A esta problemática responden von Mises y Max Weber. Los trabajos posteriores aparecen más bien en la Unión Soviética a partir de la política de planificación del Estado. Un primer períoodo de elaboración se da en los años veinte (E. A. Preobrashenski D. I. Oparin V. N. Starovskij y G. A. Feldman). Se trata de experiencias, que retoma Wassily Leontief después de su emigración a los EE. UU.

Sin embargo, estos esfuerzos teóricos importantes no llevaron todavía a un modelo teórico que permita explicar la asignación óptima y planificada de los recursos económicos, algo que un modelo de planificación perfecta tiene que lograr. El primer estudio que logra tal formulación, lo publica L. V. Kantorovich en 1939. Durante la II Guerra Mundial también teóricos estadounidenses se dedican a esta problemática a partir de la necesidad de solucionar planificadamente las necesidades logísticas del ejército estadounidense. En 1959 Kantorovich (4) publica una elaboración más acabada de la problemática de la asignación óptima de recursos en términos de un equilibrio planificado. Recién a partir de estos trabajos podemos hablar de un modelo de planificación perfecta para una economía entera, que es efectivamente la antípoda del modelo de la competencia perfecta.

Este modelo de planificación perfecta contiene, por tanto, los mismos supuestos teóricos centrales, que el modelo de la competencia perfecta. Eso se refiere especialmente al supuesto del conocimiento perfecto. Así, Kantorovich por ejemplo, supone que el

planificador conoce todos los coeficientes técnicos de todo el sistema productivo tanto los aplicados efectivamente como los potenciales.

Este modelo de planificación perfecta no es de ninguna manera una simple inversión o transformación del modelo de competencia perfecta. Si bien sus supuestos teóricos básicos son los mismos, el propio modelo tiene una elaboración diferente. Principalmente se trata de la elaboración de técnicas de planificación con el objeto de ser usadas en la planificación del equilibrio económico general. El modelo de competencia perfecta no tiene una intención parecida. Si bien los dos modelos se conforman de sistemas de ecuaciones lineales simultáneas, el modelo de competencia perfecta las formula de una manera tal que no es posible una solución ni siquiera aproximada al equilibrio, mientras que el modelo de planificación perfecta busca precisamente un método que permita un cálculo aproximado del equilibrio económico de la economía. Kantorovich desarrolla en especial el método de la programación lineal para poder resolver el conjunto de ecuaciones que conforman el equilibrio.

Mientras el modelo de planificación perfecta desarrolla técnicas de planificación, el modelo de competencia perfecta no desarrolla ninguna técnica. Tiene una tarea contraria: comprobar que no hace falta desarrollar técnicas para asegurar el equilibrio cconómico. Según este modelo, el equilibrio se realiza solo, por una mano invisible, míticamente.

Ahora bien, un modelo de planificación perfecta es, o tiende a ser, un modelo de planificación total. Análogamente, un modelo de competencia perfecta tiende a ser un modelo del mercado total.

Sin embargo, el modelo de planificación perfecta es consistente frente a las dos críticas de la inconsistencia del modelo de competencia perfecta, es decir, puede sin problemas considerar el límite positivo del salario y, no siendo un modelo de relaciones competitivas y conflictivas, el plan puede ser interpretado como un acuerdo común y así, el supuesto del conocimiento perfecto es compatible.

Sin embargo, no se puede jamás planificar todos los productos en términos de un equilibrio general, ni se puede rehacer el plan global frente a cada cambio de la realidad planificada. También el equilibrio planificado es un equilibrio en cada momento, y de cada momento a otro cambian los elementos que entran en el conjunto de ecuaciones que subyacen al plan, mientras el cálculo del plan ocurre en el tiempo y, por tanto, demora. De esto resultan los problemas de la agregación. por un lado, y de la planificación del equilibrio por períodos —y no instantánea por el otro. La planificación es un proceso en el tiempo y no puede considerar sino un conjunto agregado de productos. Así, cualquier planificación económica —tanto una planificación global del equilibrio como planificaciones sectoriales— no puede ser sino aproximativa.

Pero hay todavía otro elemento más que obliga a realizar la planificación en términos globales. Cuando hablamos del conocimiento perfecto como supuesto de un modelo de planificación perfecta, entonces nos referimos a todos los elementos presentes relevantes para el plan, y no a acontecimientos futuros. Conocimiento perfecto no es previsión perfecta. A nivel de modelos económicos abstractos se abstrae el hecho de la previsión en el tiempo por el supuesto de la velocidad instantánea de reacción de los factores de producción. Con este supuesto no hace falta ninguna previsión del futuro para poder asegurar un equilibrio en cada momento. Teorías actuales expresan este supuesto normalmente en términos de suponer que los factores de producción son de "arcilla", "mantequilla", etc. Otros lo hacen, suponiendo simplemente la producción de un solo bien de capital (5). De nuevo, este supuesto puede servir para derivar teorías. Sin embargo, al momento de realizar una planificación económica, la realidad es otra y exige previsiones que, nuevamente, sólo pueden ser aproximadas.

Tenemos entonces tres factores principales que obligan a la planificación a un proceder aproximativo: 1) la planificación no puede considerar todos los productos, sino solamente conjuntos agregados de ellos; 2) el cálculo del plan no es instantáneo, sino que es un proceso en el tiempo y, por tanto, no puede reaccionar a cualquier cambio en la realidad planificada; 3) el plan tiene que hacer previsiones para el futuro, que por el hecho de la imprevisibilidad exacta en el tiempo, no pueden ser exactas.

Siendo el plan aproximativo, no puede ser específico en relación con las decisiones que hay que tomar diariamente. El plan calcula estructuras globales en las cuales las decisiones no específicamente planificadas tienen que inscribirse. A partir de este carácter inevitable de la planificación, aparece la necesidad de recurrir a relaciones mercantiles —en especial al uso de dinero y precios— para que sea viable. Ciertamente, si se trata de planificar todo, esta imposibilidad se haría notar por un esfuerzo desenfrenado cuyo resultado no podría ser otro que desordenar laa economía que se quiere planificar. Con cada paso hacia una mayor planificación resultarían cada vez más elementos por planificar. Llegaríamos así a lo que describe Popper en el sentido de que "Con todo nuevo control de relaciones sociales creamos un sinnúmero de nuevas relaciones sociales que controlar" (6). De esto se concluiría que la planificación no puede ser sino una aproximación global al equilibrio.

Interpretando así la planificación, se soluciona la situación paradójica concibiendo en la teoría de planificación perfecta una instancia de planificación que desde fuera —con conocimiento perfecto— efectúa la planificación. Pero esta solución no hace factible la planificación completa, sino solamente posible pensarla consistentemente y usarla, por tanto, como un modelo para derivar técnicas de planificación. El proceso real de planificación no tiene tal instancia y, por tanto, no es factible en términos completos, sino solamente aproximados.

No existen por un lado, la situación paradójica y, por el otro, la imposibilidad, sino que la situación paradójica es el argumento teórico para poder sostener la imposibilidad. Pero la imposibilidad no es lógica ni es una contradicción lógica. Es fáctica, y se hace presente por el progreso infinito de mala infinitud. Sin embargo, la teoría misma es consistente en cuanto es la formulación de un concepto límite de la planificación económica. Eso la distingue de la teoría de la competencia perfecta.

Habíamos visto en esta teoría también una situación paradójica a partir del análisis de Morgenstern, pero esta paradoja no tenía solución en el marco de la teoría de la competencia. Sólo se

solucionaba pasando de la teoría de la competencia perfecta a la teoría de la planificación perfecta. La teoría de planificación perfecta, en cambio, es consistente, a condición de que no se la interprete como una meta hacia la cual avanza el proceso de planificación. El resultado es, por tanto, que la planificación global inevitablemente es una planificación aproximativa, que no puede realizarse a no ser apoyándose en relaciones mercantiles y en el uso del dinero.

Este pequeño esbozo de la problemática teórica de la planificación se basa en una explicación de la inevitabilidad de las relaciones mercantiles, que debe sus argumentos claves precisamente a la teoría de Hayek y a su crítica de la explicación de las relaciones mercantiles a partir de la propiedad privada jurídicamente concebida.

Nos parece que estos argumentos de Hayek son irrefutables, y dan la única explicación coherente del hecho de que las sociedades socialistas hayan tenido que desarrollar las relaciones mercantiles como parte de su sistema económico planificado. Sin embargo, Hayek usa esta crítica valiosa únicamente con fines apologéticos. Lo logra, exclusivamente, por el hecho de que identifica relaciones mercantiles con relaciones capitalistas de producción. Haciendo eso —con lo cual sigue tanto a Mises como a Max Weber— le resulta su esquema básico y maniqueo de la polaridad entre plan y mercado, en el cual la planificación es la irracionalidad y el mercado capitalista, la racionalidad económica.

La explicación acertada de las relaciones mercantiles es transformada, de esta manera, en un instrumento de la lucha de clases desde arriba. Toda la sociedad aparece ahora atravesada por una polarización de clases absoluta, en la cual la clase dominante es la portadora de la racionalidad y la clase dominada de la irracionalidad.

3. La planificación soviética

La teoría de la planificación perfecta surge en función de la solución de problemas actuales de la planificación económica en la Unión

Soviética. Tenemos que analizar por tanto aunque sea brevemente la estructura económica dentro de la cual opera esta planificación.

Históricamente, esta planificación parte del hecho fundamental de que cualquier sistema de planificación, para poder ser efectivo, tiene que apoyarse en las relaciones mercantiles y el uso del dinero. Por tanto, el primer intento de hacer una planificación socialista sin relaciones mercantiles fracasó al inicio, por el hecho de que tendrían que haberse planificado centralmente todos los productos. Pero como los productos por planificar —según el momento de su terminación y su ubicación en el espacio son económicamente diferentes aunque físicamente iguales— tiende a infinito, ningún planificador podría hacer los cálculos correspondientes. Cuanto más productos se planifican, más tiempo toma el proceso de cálculo del plan, y más lejos se encuentra el plan del momento en el cual son tomados los datos para su elaboración. Por tanto, el grado en el cual se pone de manifiesto que una planificación sin relaciones mercantiles implica una planificación completa, esta misma planificación es concebida como un proceso apoyado en relaciones mercantiles. Pero relaciones mercantiles implican decisiones autónomas de empresas relativamente independientes que se orientan en el ámbito del conocimiento posible a partir de esta empresa. Por lo tanto, junto con el sistema de planificación tiene que surgir una economía organizada por empresas relativamente autónomas en sus decisiones. Por eso, el sistema de planificación nace con una tensión intrínseca entre el nivel de decisiones centralmente planificadas y el nivel de decisiones autónomas de las empresas.

La planificación tiene un conocimiento aproximado de las interdependencias de todos los productores, pero es incapaz de efectuar decisiones detalladas para cada uno de ellos. Las empresas tienen conocimientos en detalle de su proceso de trabajo respectivo, pero no pueden tener por sí mismas el conocimiento de las interdependencias del conjunto. A partir de estas diferencias existe una tensión y también un conflicto entre las dos perspectivas y las decisiones tomadas en relación con ellas.

Este doble nivel de la economía socialista es inevitable. Eso se debe al hecho de que la meta de la economía socialista es un equilibrio

económico, el cual, sin planificación de las orientaciones generales de la economía, es imposible. La economía orientada exclusivamente por indicadores mercantiles, teniendo su centro en la tasa de ganancia, no lleva al equilibrio, sino que produce más bien una secuencia de desequilibrios económicos de las más variadas formas: desarrollo desigual. desempleo, pauperización, destrucción ecológica. etc. Asegurar, por tanto, un equilibrio económico, implica planificar líneas de desarrollo contrarías a las tendencias del mercado.

Por otro lado, debido al hecho de que ninguna planificación puede ser efectivamente completa, resulta la necesidad de recurrir a relaciones mercantiles y a la orientación por las tasas de ganancia. Sin embargo, los indicadores mercantiles nunca llevan a las mismas líneas de decisiones, hacia las que se orienta la planificación. Por tanto, los dos niveles de la planificación y de la decisión mercantil de la empresa autónoma, producen tensiones entre sí que necesitan sus soluciones respectivas.

Para asegurar un equilibrio económico, la planificación tiene que entregar metas de producción y de costos a las empresas, es decir, indicadores de insumo/producto. El plan estipula para la empresa cuánto de qué producto tiene que producir, y cuánto de qué insumo puede consumir en su proceso de producción. Para que el plan sea equilibrado, el conjunto de estos indicadores para todas las empresas debe ser equilibrado, es decir, de ningún insumo debe ser requerido más de lo que se produce. Por otro lado, tiene que ser óptimo, es decir, los insumos deben ser distribuidos entre las empresas de una manera tal, que el producto total sea máximo.

Al entregar el plan las cifras correspondientes a las empresas estas cifras no pueden ser sino agregadas. Este hecho es necesario y limita el grado de planificación. Sin embargo, no se pueden producir productos agregados, sino solamente productos específicos. La empresa, por tanto, tiene la función de desagregar estas cifras planificadas y especificarlas. Cada una de las empresas tiene que hacer eso, mientras que ninguna puede recibir indicaciones planificadas para esa especificación. Se trata del ámbito de su autonomía.

Sin embargo, todas estas especificaciones de las emprsas tienen que ser nuevamente equilibradas entre sí —tener proporcionalidad y tienen que ser optimizadas. Al no ser posible planificarlas, las empresas solamente pueden especificar las metas agregadas del plan a través de relaciones mercantiles. En la economía soviética proceden por contratos entre las empresas —que son contratos de compra-venta— y por un cálculo de costos, que desemboca en un cálculo de ganancia a nivel de cada empresa. A través de tales contratos de compra-venta y el cálculo de las ganancias, se lleva el plan al nivel de decisiones específicas. Las metas del plan, por tanto, se transforman, a nivel de la empresa, en límites o marcos de la decisión empresarial. Dentro de estos límites las empresas deben y pueden hacer entre sí contratos de compra-venta y maximizar sus ganancias. En la Unión Soviética se llama a esta relación entre plan y decisión autónoma de la empresa "control consciente de la ley del valor".

Para que todo este proceso de planificación y de especificación del plan a nivel de empresas sea posible, debe haber, por tanto, un sistema de precios y del uso del dinero entre las empresas como medio de compra y en el interior de la empresa, como medio de cálculo. Este sistema de precios no puede surgir de la relación mercantil entre las empresas, por el hecho de que esta relación está prefijada por las metas agregadas del plan. El plan mismo tiene que contener no solamente un plan de las metas agregadas de productos, sino también un plan de precios planificados. A nivel de la planificación central, tal sistema de precios puede ser derivado junto con el cálculo de las metas por el método dual del cálculo de precios-sombra, que Kantorovich llama "precios objetivamente condicionados".

Sin embargo frente a estos precios hay dos problemas. Por un lado, tal sistema de precios no es necesariamente consistente con el criterio de salarios mínimos de subsistencia. En nuestra crítica del equilibrio de Walrás-Pareto habíamos mencionado ya esta problemática. El cálculo del precio de equilibrio solamente es posible si se supone salarios completamente variables entre cero y algún número positivo. Si se introduce un límite inferior del salario, el cálculo se hace inconsistente. Con el cálculo de los precios-sombra ocurre ahora exactamente lo mismo. Por tanto, no hay garantía de

que exista algún sistema de precios coherente, lo que lleva a la necesidad de separar precios de cálculo y precios de ingresos. El otro problema consiste en el hecho de que también estos precios planificados son precios de productos agregados y no precios específicos de productos especificados. Otra vez, la especificación del precio solamente puede ser realizada a nivel de las decisiones de empresas autónomas. El precio planificado es un límite o arco para las variaciones de precios que tienen que hacerse en la contratación entre las empresas, cuando efectúan sus contratos de compra-venta en el marco de las limitaciones de las metas del plan global centralmente calculado.

En cuanto al cálculo de costos de las empresas, estos precios son su base. Dentro del conjunto económico planificado, este cálculo de costos es, a la vez, un cálculo de maximización de las ganancias. Sin embargo, este cálculo de ganancias tiene las limitaciones propias del plan. Para maximizar las ganancias, la empresa debe respetar previamente las metas globales del plan, que solamente puede especificar y no cambiar en función de ganancias potenciales. Por otro lado, no debe pasar de los límites de precios planificados. Por tanto, la planificación no admite maximizaciones de las ganancias que se logren produciendo productos no planificados o imponiendo precios no planificados. Pero, generalmente, se dan situaciones en las que la producción de otros productos o la iimposición de otros precios permiten ganancias mayores. Por ello, desde el nivel de la empresa, aparecen constantemente —dada su orientación hacia una tasa de ganancia— incentivos para transgredir el plan, lo que hace necesario un constante control de las empresas por instituciones intermedias entre el plan central y el nivel empresarial para el cumplimiento del plan.

A esto se debe que no haya un sistema de precios coherente con el plan. Entendemos por un sistema de precios coherente, un sistema tal en el que todas las empresas cubren sus costos, mientras todas las alternativas de decisión empresarial, que caen en el marco de las metas del plan, tengan ganancias mayores que las alternativas que esten fuera de las metas del plan Es decir, inevitablemente hay siempre empresas que trabajan con pérdidas y que tienen alternativas potenciales de producción a nivel empresarial, que

están excluidas por el plan, pero que tendrían ganancias mayores que en el caso de que se cumpla el plan.

Sin embargo, la razón de esta incoherencia de cualquier sistema de precios no es simplemente casual, sino que es general. Teóricamente no es posible un sistema de precios coherente porque, por un lado, hay necesariamente un nivel de salarios determinado y, por otro, porque las metas planificadas no pueden tomar en cuenta todas las informaciones necesarias para calcular sus precios. Esta incoherencia inevitable es solamente la contrapartida del hecho de que no hay un sistema de precios de mercado, que pueda conducir a un equilibrio económico.

Por las mismas razones por las cuales tenemos que negar la posibilidad de una tendencia al equilibrio del mercado de una economía capitalista, tenemos que negar, a la vez, la posibilidad de un sistema de precios coherente para una economía socialista planificada. Por estas razones, la relación entre planificación y empresas autónomas es conflictiva y tensa. Sin embargo, esta tensión no se puede eliminar renunciando a uno de los niveles en favor del otro. Renunciar a la autonomía mercantil de la empresa sería simplemente imposible. Renunciar, en cambio, a la planificación del equilibrio sería volver a la economía capitalista y, por tanto, renunciar a establecer un equilibrio económico que la economía capitalista no puede asegurar. Por tanto, el regreso capitalismo significaría el regreso a una situación conflictiva, ahora entre tendencias del mercado y los desequilibrios a nivel del desempleo, del desarrollo desigual y ecológico, sin la menor posibilidad de orientar la economía en dirección del equilibrio. Como la razón de se de la sociedad socialista es precisamente la capacidad de orientar una economía equilibradamente en relación al empleo, desarrollo igual y ecología, este regreso tampoco sería aceptable.

Dada esta conflictividad entre el nivel de planificación y de empresas autónomas, la maximinzación de las ganancias no puede ser criterio supremo de las decisiones económicas de la sociedad socialista. El que una empresa tenga pérdidas, no es razón para cerrarla, mientras que la mayor capacidad de una empresa para obtener ganancias, no es razón suficiente para aumentar o cambiar

su línea de producción. *La tasa de ganancia no puede ser sino un criterio secundario para las decisiones sobre las orientaciones básicas de la economía.* Sin embargo, también la economía socialista necesita un criterio formal para calcular las conveniencias económicas de sus orientaciones básicas de la economía, que sierva para sustituir la tasa de ganancia capitalista en ésta su función central.

Las condiciones materiales del equilibrio —pleno empleo, desarrollo equilibrado, conservación del equilibrio ecológico— no son suficientes para expresar la eficacia económica del rendimiento de la economía socialista y para expresarla cuantitativamente. Son marcos materiales del desarrollo económico que no expersan de por sí el rendimiento económico formal. Sin embargo, la tasa de ganancia tampoco sirve para este propósito, por el hecho de que ella misma tiene un límite planificado. Si las mismas ganancias son planificadas, también se necesita un criterio de rendimiento para planificar las ganancias. En el socialismo soviético este criterio formal de rendimiento ha resultado ser la tasa de crecimiento económico.

Simplificando, podemos decir que la sociedad socialista soviética sustituye el criterio formal de rendimiento económico del capitalismo —la tasa de ganancia—, por otro criterio formal de rendimiento que es la tasa del crecimiento económico Eso es válido, en cuanto nos referimos al criterio central del rendimiento económico en estas respectivas sociedades En ambos casos se trata de criterios formales, de tipo mercantil.

Hay que insistir en que también el criterio de la maximización de la tasa de crecimiento es un criterio tan mercantil como lo es la maximización de la tasa de ganancia. La tasa de crecimiento se refiere al producto social total. Aunque se hable del crecinmiento del producto físico la medida de este crecimiento no es física sino que es una expresión del producto físico en términos de precios, y por tanto, mercantil. Un crecimiento del producto físico que no se exprese en términos mercantiles, no existe sino con supuestos tan extremos como el supuesto de la producción de un solo producto o de tasas físicas de crecimiento de la productividad del trabajo

iguales para todos los productos. Ninguna economía real podrĺa jamÁs cumplir con tales supuestos.

Por su carÁcter mercantil, sólo la tasa de crecimiento puede servir como un criterio sintético y formal para evaluar el rendimiento de una economía en términos cualititativos. La tasa de ganancia, como criterio también sintético y formal, no puede jamás evaluar el rendimiento económico de una economía entera. Bajo ningún punto de vista se podría sostener que una economía produzca con tanto más rendimiento económico, cuanto mayor sea la participación de las ganancias en el producto social. La tasa de ganancia no puede servir como criterio formal de rendimiento sino en referencia al rendimiento empresarial dentro de una sociedad capitalista. En este caso, la tasa de ganancia de una empresa indica el rendimiento capitalista en referencia a la tasa de ganancia de otra empresa. Pero en ningún caso el tamaño absoluto de las ganancias indica rendimiento económico alguno.

Eso es diferente en el caso de la tasa de crecimiento económico. Bajo el punto de vista cuantitativo, el rendimiento económico es mayor cuanto mayor es la tasa de crecimiento. Pero una orientación económica por la maximización de la tasa de crecimiento tampoco significa que efectivamente se maximiza el producto en el tiempo. Formalmente no significa esto. Dice solamente que el crecimiento máximo es punto de referencia de las decisiones sobre el crecimiento real. Para poder hacer racionalmente tales decisiones sobre el crecimiento real, hay que tener presente aquellas decisiones que producirían un crecimiento máximo. La renuncia al crecimiento máximo sería una limitación del crecimiento, cuya medida es la diferencia entre crecimiento real y máximo. Solamente con referencia al crecimiento máximo se puede medir y, por tanto evaluar cuantitativamente, un crecimiento que no se realiza por determinadas razones. Aquí hay una analogía con la orientación de la maximización de las ganancias. Esta tampoco implica, necesariamente, la maximización de las ganancias, Sin embargo, una ganancia que no se realiza se mide con referencia al máximo posible de ganancias.

La planificación soviética utiliza la tasa de crecimiento para la evaluación, bajo el punto de vista del rendimiento económico, de las

diversas alternativas de desarrollo de la economía. Si se estimula tal o cual rama de producción, o tal o cual línea de inversión, está siempre sometido al criterio formal supremo de la tasa de crecimiento. También siempre se introducen limitaciones a estas decisiones en referencia al pleno empleo, distribución adecuada de ingresos, necesidades ecológicas, pero también referente a actividades como la producción de armamentos. Aparecen posibilidades de crecimiento entre las cuales son escogidas aquellas que son factibles respetando tales limitaciones. Pero, una vez satisfechas tales limitaciones, sigue siendo válida la maximización del crecimiento. En parte, se trata de la decisión entre una maximización a corto y a largo plazo. Se pueden lograr aumentos en la tasa de crecimiento sacrificando la ecología o el consumo popular; pero siempre existe el peligro de que tales logros de crecimiento a corto plazo lleven a impedimentos de crecimientos mayores a largo plazo. Sin embargo, el cálculo de la tasa de crecimiento se mueve entre un crecimiento maximiizado —aparente o real— y un crecimiento real compatible con las limitaciones aceptadas por la política general del país.

Recién con base en esta tasa de crecimierito, la planificación puede decidir si determinadas empresas tienen que crecer, estancarse o disminuir, sin tener que referirse a la tasa de ganancia que, para estos efectos, es importante dentro del sistema de precios soviético. Por tanto, tales decisiones pueden ser formalmente racionales, sin recurrir a la tasa de ganancia como criterio básico.

Sin embargo, con la imposición de este criterio de crecimiento, la tasa de ganancia capitalista ha sido "sustituida por otro criterio formal y mercantil. No se ha sustituido la tasa de ganancia por la satisfacción de las necesidades", ya que la satisfacción de las necesidades no es un criterio de decisiones económicas, pues no es transformable en un criterio formal de racionalidad. También en la sociedad socialista existe en la forma de una limitación de la maximización del crecimiento aunque en realidad sea el sentido del proceso de producción. Pero no es ni puede ser un criterio de decisiones, siempre y cuando la sociedad socialista siga produciendo mercancías. Si en la sociedad capitalista las mercancías se producen en función de las ganancias, en la sociedad socialista soviética se producen en función del crecimiento económico, lo cual no es lo

mismo que satisfacción de necesidades. Por eso, a partir de esta maximización del crecimiento aparecen problemas de mistificación análogos a la mistificación del capital.

La tasa de crecimiento es, potencialmente, en la sociedad soviética, un criterio estructural de la sociedad, así como en la sociedad capitalista lo es la tasa de ganancia. Se puede funcionalizar la sociedad entera por la tasa de crecimiento. La distribución de ingresos, el sistema de salud, de educación, etc. pueden ser evaluados según sus aportes al crecimiento económico, análogamente a lo que ocurre en la sociedad capitalista con su respectiva funcionalización por la tasa de ganancia. Kolakowski cuenta que, a fines de la década de los cuarenta, apareció en Polonia un afiche que decía lo siguiente: "Lucha en contra de la tuberculosis, porque la tuberculosis obstaculiza el desarrollo de las fuerzas productivas". El conjunto de la sociedad puede ser definido y funcionalizado de esta manera, por el crecimiento económico, y no hay duda de que el sistema staliniano llevó eso al extremo.

Pero tal maximización del crecimiento necesita siempre de un elemento fijo a partir del cual se maximiza. En la Unión Soviética este elemento fijo es el sistema económico, en el cual la planificación global determina el equilibrio económico general, mientras las empresas autónomas tienen que insertarse por relaciones mercantiles en estas orientaciones económicas básicas. Este sistema económico proporciona las relaciones de producción estables, dentro de las cuales ocurre todo el proceso de crecimiento.

De csta manera la tasa de crecimiento es la pauta de conducta central alrededor de la cual se organiza el socialismo soviético. Es a su vez, la manera de asegurar en el socialismo soviético un principio de logro que pasa por todos los niveles de la sociedad. Las limitaciones de la maximización del crecimiento mencionadas —pleno empleo, distribución de ingresos, seguridad ecológica— no son limitaciones de este principio del logro, sino sus canales. Hacen sostenible el crecimiento a largo plazo; sin embargo, no son de por sí limitaciones del principio del logro, aunque de hecho la seguridad laboral y alimenticia de la sociedad socialista impiden una vigencia tan ilimitada del principio del logro, como la sociedad capitalista sí lo puede imponer.

4. El criterio de la maximización de las tasas de crecimiento económico

Como pauta central de conducta, la tasa de crecimiento es transformada en el valor más importante de la sociedad socialista, que sustituye la pauta central de la tasa de ganancia capitalista en ésta su función valorativa.

La forma central en la cual el pensamiento soviético efectúa esta valoración de la tasa de crecimiento económico, es la mitificación del propio desarrollo tecnológico.

5. La mitificación del progreso técnico

Aparece el mito tecnológico con sus proyecciones hacia el futuro. El desarrollo tecnológico es interpretado como un progreso tecnológico que por una especie de lógica implícita acerca a la humanidad cada vez más a la realización de sus sueños. Se trata de metas del progreso que, en los términos que utilizan muchos científicos naturales, son en principio factibles. Podríamos citar una proyección soviética de este tipo:

“Preciso es: prolongar la vida del hombre hasta los 150 ó 200 años término medio, eliminar las enfermedades infecciosas, reducir las no infecciosas a un mínimo. Superar la vejez y el cansancio y aprender a devolver la vida a aquellos que mueren en forma prematura o por accidente... Producir todas las materias conocidas de la tierra hasta las más complicadas —las albúminas— así como también producir aquellas materias desconocidas por la naturaleza, materias más duras que el diamante, más resistentes al calor que la tierra materias con mayor temperatura de fusión que el osmio y el wolframio, más flexibles que la seda, más clásticas que la goma; criar nuevas razas de animales y cultivar nuevos tipos de plantas con un crecimiento más rápido para proveer más carne, leche, lana, cereales, fruta, fibras, madera para las necesidades de la economía del pueblo... aprender a dominar el tiempo, regular de tal modo los vientos y el calor como ahora pueden regularse los ríos, ahuyentar

las nubes y llamar a voluntad a la lluvia como al buen tiempo, a la nieve y al calor (Traducción nuestra) (7)".

Se trata de una proyección que partiendo de tendencias tecnológicas actuales, anuncia metas "en principio posibles" y, a la vez, concede al desarrollo tecnológico una grandeza de progreso humano que fuera de tales proyecciones no tendría. Además, este tipo de proyecciones no son algo típico soviético. Se las puede encontrar igualmente en el mundo capitalista, especialmente en los años cincuenta y sesenta. También se pueden llevar tales proyecciones hasta extremos mucho mayores, analizando los propios "límites de lo posible". Estudios en esta línea hay muchos y se vinculan con la ciencia ficción y la futurología. Los hay tanto en la Unión Soviética como en los países capitalistas. Un ejemplo sumamente instructivo lo dan los libros de Arthur C. Clark en especial su *Profiles of the Future. An Enquir y into the Limits of the Possible.* En él se aplica una especie de cálculo infinitesimal a la tendencia del desarrollo tecnológico. Aparecen metas en principio factibles como el ya comentado viaje pro teléfono, el pasar los muros sin chocar, la inmortalidad excepto por accidentes, formas de comunicación directas sin necesidad de medios de comunicación o sin el uso de lenguajes materializados, el dominio del tiempo y el espacio. La abundancia casi absoluta, la resurrección de ciertos muertos, etc. Si se admite tal cálculo infinitesimal, todas estas metas aparecen como "en principio posibles", como límites de lo posible y, por tanto, como fines a los cuales se acerca el desarrollo tecnológico por su propia inercia. Llegar allí, es una cuestión de tiempo y del aprovechamiento de éste para acelerar, en lo posible, este proceso. Si bien el optimismo que estaba en la base de estas proyecciones infinitas hoy ha disminuido bastante, debido a la crisis del crecimiento sentida especialmente por la crisis ecológica, el análisis sigue todavía perfectamente vigente.

Si bien tales proyecciones y la consiguiente valoración del desarrollo técnico se realizan en todo el mundo, tienen sin embargo una importancia especial en el socialismo soviético. Siendo la tasa de crecimiento su pauta central de conducta, el mito tecnológico puede ser directamente interpretado como una dimensión implícita e innata de la sociedad capitalista. Cuanto más el horizonte infinito del desarrollo técnico valora el proceso de crecimiento económico

como su vehículo real, tanto más confiere también un valor intrínseco e innato a la propia estructura socialista, que tiene en la tasa de crecimiento su pauta central de conducta. La relación no es la misma en la sociedad capitalista, que tiene la tasa de ganancia como su pauta central de conducta. Allí hace falta un gran esfuerzo ideológico adicional para sostener que esta maximización del crecimiento está de hecho mejor asegurado cuando la tasa de ganancia es la pauta de conducta y, por tanto, la sociedad es capitalista.

Sin embargo, el pensamiento soviético no se queda en esta mistificación de la tasa de crecimiento por el mito técnico. Lleva la proyección tecnológica más allá de la inercia del progreso técnico y la vincula entonces con la meta comunista clásica del comunismo. Para entender esta extensión, tenemos que volver al análisis del sistema económico soviético.

Analizamos ya los dos niveles que estructuran el sistema económico soviético: por un lado, la planificación global y, por el otro, las empresas autónomas insertadas por relaciones mercantiles en las metas globales del plan. Los dos planos se encuentran en una relación tensa.

Desde el punto de vista de los planificadores y de los ejecutores del plan, una economía tal es imperfecta. En cuanto se la piensa en términos perfectos, aparece el modelo de la planificación perfecta, que es un instrumento teórico para derivar y analizar técnicas de planificación. Es un modelo que se abstrae de las constantes fricciones de la economía planificada, para poder considerarla en un estado teóricamente puro, es decir, como en un laboratorio. Sin embargo, la realidad que se planifica nunca está y, no puede estar, en tal estado de perfección. Ahora, desde el punto de vista del planificador, con su conceptualización, determinados rasgos de esta realidad aparecen como imperfecciones en relación a la planificación perfecta. La principal imperfección es, por supuesto, el hecho mismo de la existencia de dos niveles económicos conflictivamente interrelacionados. La misma existencia de relaciones mercantiles y del dinero aparecen, por tanto, como imperfecciones de la economía planificada. Pensar esta economía perfectamente planificada, implica pensarla sin relaciones

mercantiles, pero de eso se pueden derivar otras imperfecciones. El mismo hecho de que se necesitan estímulos materiales para poder incentivar la fuerza de trabajo a trabajar, aparece como imperfección. Y así aparecen sucesivamente imperfecciones que no podrían existir en una economía perfectamente organizada. Si ahora tomamos estas imperfecciones desde el punto de vista del planificador y nos imaginamos una sociedad futura en la cual estas imperfecciones ya no existirán, entonces encontramos lo que en el pensamiento soviético es el comunismo.

Si bien el pensamiento soviético jamás vincula el modelo de planificación perfecta con el llamado comunismo pleno, los dos se identifican, si los consideramos como idealizaciones de la realidad planificada del planificador. Pensándola, por tanto, como concepto límite de la economía planificada, la realidad llega a tener como su horizonte infinito tanto el modelo de planificación perfecta como la realización de este comunismo.

La sociedad soviética no se interpreta en función del comunismo porque haya leído en Marx sobre el comunismo, sino porque la realización de su realidad, llevada a su concepto límite, hace aparecer tal imagen como imagen de perfección de la sociedad socialista. Es nuevamente un fenómeno análogo, aunque invertido, al que se da en relación a la sociedad capitalista, donde la competencia perfecta no aparece porque Walras y Pareto han hablado de ella, sino porque la idealización de su realidad, desde el punto de vista burgués, hace surgir esa imagen que Walras y Pareto formulan. Pero el origen está en la realidad estructurada misma, cuya imagen de perfección es esta competencia perfecta, la cual tiene también el doble significado de un modelo teórico que se abstrae de las constantes fricciones de esta sociedad del mercado, para considerarla en su estado teóricamente puro, y de una meta por aproximar en nombre de valores intrínsecos a tal modelo teórico.

6. La mitificación del progreso social

Recién desde este punto de vista, el comunismo es comprensible como valor máximo de la sociedad socialista. En la imagen del

comunismo, se vincula la mistificación del crecimiento económico por el mito tecnológico con la perfección social desde el punto de vista del planificador. Esta perfección aparece, por tanto, como resultado del crecimiento económico proyectado a un futuro ilimitado: la perfección de la sociedad socialista como economía planificada. Así, la imagen del comunismo es la imagen de una institucionalidad perfecta y perfeccionada. Es el valor central de esta sociedad socialista; pero sólo puede serlo porque valora ahora infinitamente la pauta central del comportamiento de la sociedad socialista: la tasa de crecimiento.

Solamente desde este punto de vista se puede comprender la coherencia que existe entre la imagen del comunismo y la sociedad socialista soviética. La sociedad soviética es interpretada en camino hacia un futuro infinito de desarrollo, hacia etapas siempre superiores, con la tendencia de llegar al denominado comunismo pleno, aunque nunca lo alcance en su plenitud. Sin embargo, esta perspectiva infinita es interpretada como la perspectiva implícita e innata de la sociedad socialista actual, que está en constante movimiento hacia tal plenitud. Aunque la sociedad sea socialista, este socialismo no es una sociedad definitiva, en el sentido del *nomos* del pensamiento conservador. Socialismo no es interpretado como un *nomos* por consolidar, sino como una sociedad de tránsito entre capitalismo y comunismo, que no tiene jamás una forma definitiva.

"...el ideal del comunismo está profundamente arraigado en la historia y penetra en el centro de la vida de millones de trabajadores. Sueños de este ideal se encuentran ya al comienzo de la civilización en los cuentos de la "edad de oro". Muchas reivindicaciones, que son comunistas en su esencia, fueron planteadas en los movimientos de liberación de las masas trabajadoras de la Antigüedad y de la Edad Media... Sin embargo, estos pensadores no fueron capaces de descubrir el secreto de las leyes del desarrollo social y de fundamentar científicamente la posibilidad real y la necesidad histórica del comunismo. Recién el marxismo transformó el comunismo de una utopía a una ciencia, y la unión entre el comunismo científico y la clase obrera creciente creó aquella fuerza invencible, que levantara la sociedad al peldaño próximo del progreso social, del capitalismo al comunismo (8)".

Todos los sueños están comprendidos:

"Ya representándose en términos generales al orden comunista, se hace visible que éste, desde el primer momento de su existencia hace realidad los deseos más soñados de la humanidad, sus sueños del bienestar general y abundancia, de libertad e igualdad, de la paz, de la fraternidad y la colaboración entre los hombres.
La victoria del comunismo será el sueño realizado de toda la humanidad trabajadora (9)".

En esta perspectiva, el socialismo no es todavía comunismo, pero es el inicio del camino hacia aquél. Comunismo es desarrollo del socialismo hasta sus últimas perspectivas. Si bien se distingue entre las etapas del socialismo y comunismo, y después de varías etapas del comunismo, estas etapas no se refieren a diferentes sociedades, sino a una sociedad que se desarrolla a través de etapas hacia su plenitud. El comunismo pleno como el comunismo plenamente logrado, no es otra sociedad diferente del socialismo, sino que es este mismo socialismo llevado a su plenitud. Por eso, socialismo es movimiento constante; y ni el comunismo pleno es concebido en términos estáticos. Sigue estando en movimiento, pero en relaciones sociales tales que todos los posibles conflictos de clase sean superados. El movimiento histórico es concebido como eterno, pero inscrito en esta su eternidad, hay un movimiento ascendente hacia el comunismo pleno. Comunismo es, de esta manera, una meta práctica de plenitud, que está implícita en el socialismo y que subyace a los cambios de la sociedad socialista. Es, por decirlo así, el interior infinito de la sociedad socialista. Es el ideal interior de la sociedad socialista, que se desarrolla en el proceso infinito de la sociedad socialista.

En contra del principio esperanza de Bloch se dice:

"Ni el propósito ni la meta final, sino el proceso infinito de finitas manifestaciones de la materia —esa y no otra— es la posición del materialismo histórico y dialéctico (10).
Hacer de especulaciones sobre un futuro distante el centro de gravedad de reflexiones filosóficas es estéril, nos desvía de la vida y

de la participación activa en la formación de nuestro presente y nuestro futuro próximos (11).
Los conocimientos del presente, sus condiciones de desarrollo, las leyes esenciales del desarrollo sólo posibilitan la previsión científica de las etapas próximas, hacia las cuales se dirige la sociedad. Especulaciones relacionadas con la meta final son extrañas al marxismo (12)".

La meta final es, por tanto, como un horizonte de la sociedad socialista, no el objeto directo de ninguna acción. Como perspectiva de desarrollo socialista —perspectiva última—, es un "ideal concreto" subyacente a cada paso de la sociedad socialista. Si llega un día o no, no es cuestión de discusión, porque en cada momento sigue habiendo un futuro infinito para que pueda llegar. No es exterior a la sociedad socialista como objeto de sueños, sino que es lo subyacente del progreso actual hacia metas futuras que trasciende cualquiera de ellas. En su forma más extrema, este ideal concreto es algo como el horizonte al cual se acerca el barco. Con cada paso de acercamiento, el horizonte se aleja más:

"El ideal comunista no es sólo un sueño, una hermosa meta, un modelo ideal del futuro, sino que es también simultáneamente la afirmación práctica de todo lo bueno, como norma general, como modelo general. En tanto que lo bueno se transforma en norma, en el transcurso del desarrollo ulterior esta será reemplazada por una ejecución aún mejor (13)".

Precisamente este tipo de ideal Bloch lo había criticado en el sentido de un "viaje sin fin", que a la postre será un viaje sin sentido y, por tanto, una pérdida de esperanza, un "infierno". Sin embargo, dado el hecho de que este comunismo es un concepto límite abstracto sin posibilidad de realización, no hay manera de evitar su transformación en el horizonte de un viaje sin fin en cuanto el comunismo sigue siendo interpretado como resultante de un progreso en el tiempo. Por lo tanto, sigue la interpretación de las etapas:

"Ambos, socialismo y comunismo, presentan dos fases de una misma formación socioeconómica y por lo tanto el paso de la primera fase hacia la segunda sólo puede tener lugar mediante la consolidación

maximál del socialismo y el aprovechamiento de sus leyes vigentes (14).

Dicho de otra manera, lo que importa aquí no es el reemplazo de una formación socioeconómica por otra, sino el desarrollo que dentro de una formación se lleva a cabo mediante cambios cualitativos y cuantitativos " (15).

E1 "ideal concreto" interior a la sociedad socialista como su perspectiva y horizonte, se transforma ahora en una infinitud plena que legitima la sociedad socialista, en función de la cual ha aparecido. El comunismo como un socialismo pleno, es decir, sin problemas ni fricciones, legitima un socialismo presente con sus problemas y fricciones. Pensando el socialismo actual en sus términos perfectos, aparece el comunismo, y este comunismo es puesto como ideal interior del socialismo, hacia el cual éste avanza. El comunismo es un concepto límite interpretado como futuro empírico, hacia el cual se avanza.

Al igual que en el pensamiento liberal, aparece una realidad verdadera por interpretación del concepto límite en términos empíricos en función del cual la realidad empírica es interpretada y legitimada. Aparece un *realissimum* en función del cual la realidad existe:

"Los elementos, el germen, del comunismo no se originan sólo en el regazo del socialismo, es decir, no sólo tienen su nacimiento en el socialismo, sino que representan también un desarrollo lógico y el apogeo de las relaciones socialistas, de sus leyes y principios. Esta es la causa por la cual el paso hacia el completo desarrollo del comunismo no destruye las relaciones socialistas, sino que más bien hay que afirmarlas de cualquier manera. Para dar este paso no es necesario atar los principios del socialismo sino más bien asegurar su completa libertad de acción (16)".

La perfección del socialismo es el comunismo, interpretando esta perfección como un camino en el tiempo, sin embargo, este camino es predeterminado por el desarrollo de las fuerzas productivas, que en la interpretación soviética llegan a ser otro término para el crecimiento económico y el desarrollo tecnológico que lo sustentan.

Para que el socialismo avance hacia el comunismo, tiene que existir este desarrollo de las fuerzas productivas, que tiene su expresión cuantitativa en la tasa de crecimiento. El socialismo no avanza sino a partir de las fuerzas productivas. La legitimación de la sociedad socialista por su horizonte comunista, por tanto, implica la legitimación de la pauta central de comportamiento de la sociedad socialista. Socialismo, crecimiento económico y comunismo se unen a través de un mito tecnológico.

Sin embargo, hace falta ampliar este mito tecnológico hacia la esfera social, para que actúe específicamente en función de la sociedad socialista. La línea de esta ampliación la podemos demostrar nuevamente a partir de la relación entre el sistema económico planificado real y el concepto límite de la planificación perfecta. La transición al comunismo es vista entonces como una transición unida al desarrollo de las fuerzas productivas, que implica un mejoramiento de la economía planificada hasta que funcione en su completa perfección, especialmente en dos niveles. En el primer nivel, una planificación tal que ya no haya necesidad de relaciones mercantiles. En el segundo nivel, una realización tal del plan que haga que no exista más la necesidad de incentivos materiales, porque cada individuo realiza lo que le corresponde según el plan y por iniciativa propia. De esta manera, a la perfección tecnológica la acompaña un perfeccionamiento social que lleva al comunismo.

En cuanto a la perfección de la planificación, ésta es vista en los siguientes términos:

“No cabe duda alguna de que la función de organizar la economía seguirá existiendo (en el comunismo) en alguna forma a través de una organización social cualquiera, como función de una dirección central del desarrollo económico proporcional planificado. Sin embargo, es indiscutible, que esta función, según el principio del centralismo democrático, unirá una fuerte dirección central a un máximo de iniciativa local. La creciente colaboración y la participación directa de las masas en la dirección del Estado y de la economía, aquellas formas de organización como los constantes consejos de la producción de las empresas, la participación en continuo aumento de las comisiones de los soviets, etc., son elementos de un desarrollo de esta índole (17)”.

Este aumento del perfeccionamiento de la planificación, junto con la descentralización de ella, llega a su cúspide con la desaparición del dinero:

"La necesidad de un control sobre las medidas de trabajo y sobre las medidas de consumo no tienen lugar, el dinero es suprimido, las relaciones mercancía-dinero desaparecen y con eso cambia desde su misma base el carácter de las relaciones entre hombre y sociedad. Estas relaciones se ven definitivamente libres de consideraciones egoístas y de todo aquello que la caza de ganancias y de las ventajas materiales trae consigo (18)".

Si bien se trata la desaparición del dinero preferentemente como un problema moral —mientras es un problema de la propia estructura económica objetiva— se incluye esta perspectiva en la imagen del futuro. Eso mismo lleva a la desaparición del Estado y al establecimiento de la llamada "autonomía administrativa en el comunismo":

"La autonomía administrativa en el comunismo es un sistema de organización que abarca a toda la población, la cual con la ayuda de este sistema lleva a cabo directamente la administración de sus propios asuntos... En el campo de la economía —el campo más importante de la autonomía administrativa de la sociedad— será el método de la planificación científica, de la organización de corporaciones voluntarias y del trabajo en común, entre colectividades de producción y sectores económicos (19)".

A esta perfección de la planificación a la vez centralizada y descentralizada, se une la perfección de la ética del trabajo de cada uno. El centro de la ética comunista de trabajo se presenta por el principio: "Cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades". Es un principio de trabajo voluntario, por un lado, y de distribución libre, por el otro. Se sostiene una tendencia actual hacia tal principio de justicia:

"Sin embargo, en esta lucha, como en toda la actividad soviética, el elemento obligatorio va retrocediendo incesantemente en favor de

los métodos educacionales, de la convicción, de la influencia de la colectividad y de la publicidad (20)".

Esta tendencia actual está interpretada llegando a su cúspide en el comunismo, lo que presupone un alto grado de abundancia de bienes materiales:

"Será más fácil para los hombres acostumbrarse a las formas de distribución comunista, ya que ésta no les exige una autolimitación artificial ni una vida llena de privaciones (21)".

Como resultado, todo trabajo es voluntario:

"En el comunismo todos los miembros de la sociedad se dejarán conducir en su trabajo sólo por impulsos morales y por su elevada conciencia. En otras palabras, será un trabajo gratuito junto a satisfacciones también gratuitas de todas las necesidades de los trabajadores (22)".

Si el trabajo es voluntario y, por tanto, gratuito, también la distribución tiene que serlo:

"En el comunismo, es válido para la distribución de los bienes materiales e intelectuales el principio: A cada uno según sus necesidades. En otras palabras, la sociedad otorga a cada individuo gratuitamente todo lo que necesita, independientemente de su posición, cantidad y calidad de trabajo que es capaz de ofrecer (23)".

Por tanto, aparece con el comunismo una identidad de intereses:

"El comunismo que cambió la producción, la distribución y el trabajo garantiza también la absoluta fusión de los intereses socioeconómicos de todos los miembros de la sociedad (24)".

A partir de esta identidad de intereses, toda la vida cambiará:

"Si toda obligación desaparece de la vida de la sociedad, entonces no sólo cambiarán las condiciones sociales de la futura sociedad sino que también el hombre mismo cambiará, dejándose conducir

únicamente por sus convicciones y por el reconocimiento de sus obligaciones morales (25).
En vez del lujo los criterios principales para valorizar las cosas serán la comodidad y la verdadera belleza. Los hombres ya no verán en las cosas objetos de vanidad ni la medida de su éxito en la vida, ni su vida estará orientada en función de adquirir cosas, sino que se les devolverá (a las cosas) su verdadero sentido, que es aliviar y embellecer la vida de los hombres (26)".

De esta manera, socialismo, crecimiento económico y comunismo son unidos en una unidad de presente y futuro, en la cual el proyecto de todo futuro posible es considerado como el desarrollo de las potencialidades de la sociedad socialista presente. Fuera de esta sociedad no hay futuro.

Se trata de un pensamiento sumamente tecnócrata, aún más, grandiosamente tecnócrata. El destino de la humanidad se hace calculable a partir de las tasas de crecimiento. Hay una conducción posible de la humanidad hacia un progreso siempre mayor, que puede confiar en un conjunto técnico de soluciones. Nada queda sin poder hacerse, siempre y cuando se mantenga este camino seguro y ascendente del progreso técnico socialmente encauzado. Cuanto más se conciben las fuerzas productivas en términos de un crecimiento cuantitativo, y cuanto más exclusivamente su contenido puede expresarse a través del estado de la técnica y de la productividad del trabajo, tanto más seguro parece ser el método.

Por lo tanto, interpretado el concepto límite de una planificación perfecta como un futuro empírico posible, hacia el cual la realidad de la sociedad socialista se aproxima gradualmente, esta misma sociedad se legitima y afirma toda una ética social que es el conjunto de normas implícitas a una orientación por la maximización del crecimiento económico.

7. El carácter trascendental del concepto del comunismo

Se trata, sin duda, de un pensamiento sumamente coherente. Precisamente la analogía con el pensamiento neoliberal lo puede

mostrar. Aunque éste opera con un concepto límite teórico de competencia perfecta, el que es transformado en un futuro empírico hacia el cual la realidad de la sociedad capitalista se aproxima, derivando de esta aproximación la legitimación de la sociedad y toda una ética social de la maximización de las ganancias, el pensamiento neoliberal no logra este grado de coherencia. Su concepto de competencia perfecta ni siquiera es teóricamente consistente, y su derivación de los valores a partir del proceso de aproximación falla teóricamente porque no puede hacer conmensurables las utilidades individuales a partir de las cuales tendría que derivar una función de bienestar social.

En el pensamiento soviético no aparecen tales problemas de consistencia teórica. El concepto límite de planificación perfecta es teóricamente consistente, y el problema de la incompatibilidad de utilidades individuales en la derivación de una función de bienestar no existe, porque se la deriva de la tasa de crecimiento, la cual es ya una expresión social.

Para nuestro análisis interesa un logro especial, que consiste en el hecho de que el socialismo soviético ha sido capaz de constituir una legitimación del poder, que no descansa sobre el uso y abuso de la religión. Que el poder sea Dios, o por lo menos, un mandato de Dios de un poder por gracia de Dios, tienen en común todas las sociedades anteriores aunque ya la revolución francesa hizo un intento en la línea de su superación. El poder soviético efectivamente renuncia a la religión como fuente de legitimación.

En efecto, el pensamiento soviético no opera con expresiones trascendentes para sus conceptos límites trascendentales. Este pensamiento también es tripolar, con una realidad empírica en el centro rodeada por conceptos límites; como concepto límite positivo figura el comunismo, el que es interpretado como meta empírica, una infinitud interior al hombre, que el pensamiento soviético no vincula con ningún Dios. La referencia citada de Lunarcharski, "Si hay un Dios, este es la vida", no es típica del pensamiento soviético. Este más bien considera la vida del hombre, en todas sus dimensiones, como un asunto de los hombres. Sin embargo, no es totalmente ausnete en la Unión Soviética. En la literatura en general

abundan tales referencias. Pero no son parte expresa de la estructura legitimadora del sistema.

Efectivamente, se ha sustituido el misticismo del Dios del poder por el mito tecnológico que anteriormente describimos. Existe también un mito, pero los soviéticos no comprometen a Dios con él. Como concepto límite negativo, en cambio, el pensamiento soviético se refiere constantemente al peligro de aniquilamiento por la guerra atómica. Esto es también diferente del concepto límite neoliberal. Para éste el concepto límite negativo es el caos como producto del socialismo. Eso hace que al guerra atómica aparezca incluso como una posibilidad de evitar lo peor. En el pensamiento soviético *es* lo peor, y se teme al capitalismo por la perspectiva de aniquilamiento por la guerra atómica. El concepto límite negativo del pensamiento soviético, por tanto, no es de por sí el capitalismo. En la perspectiva soviética existe la confianza total de que el capitalismo terminará, y que cada victoria del capitalismo es perecedera. Si se teme al capitalismo, es por la razón de que a través de la guerra atómica puede terminar con la historia misma. Mientras para el pensamiento neoliberal el mayor peligro es el socialismo, que se percibe como pérdida definitiva de la humanidad, para el pensamiento soviético el capitalismo es un desafío frente al cual siente la seguridad absoluta de poder responder, excepto que haya guerra atómica.

En tal visión tripolar, poco caben las expresiones trascendentes para estos conceptos límites. Estos son efectivamente secularizados en su grado máximo, considerando lo mejor y lo peor como una responsabilidad humana. Sin embargo, esta coherencia del pensamiento soviético no es tan perfecta como parece a primera vista. Su problemática salta a la vista, cuando la crítica se concentra en su concepto de aproximación al comunismo. Se trata, evidentemente, de un progreso infinito aplicado al desarrollo de una historia real. Resulta un progreso tal, que ni siquiera en un tiempo infinito puede llegar a su fin. En términos de Bloch: un progreso infinito en el sentido de un viaje sin fin, una aproximación sin aproximar. Siendo tal aproximación infinitamente inalcanzable, resulta una aproximación absolutamente ilusoria.

El progreso infinito lo habíamos visto ya en sus dos niveles. Por un lado, es un progreso infinito teórico, que parte de las estructuras

económicas con su centro, que es la planificación orientada por la maximización de las tasas de crecimiento económico. Este progreso infinito resulta en la imagen de la planificación perfecta, que es un modelo teórico necesario para la derivación de las técnicas de planificación. Progresos infinitos teóricos de este tipo los encontramos en todas las ciencias empíricas, y los vimos también, especialmente, en el pensamiento conservador, neoclásico y anarquista. Aparece un concepto límite positivo que expresa una institucionalidad en su perfección de funcionamiento, sin fricciones o imperfecciones. Pero siempre aparece también en este progreso infinito una transformación de la institucionalidad por el propio proceso de abstracción, una especie de contradicción dialéctica. Pensando la institucionalidad en términos perfectos como concepto límite, la institucionalidad real parece desaparecer. En la plausibilidad perfecta, la función social de legitimación deja de existir. En la competencia perfecta el proceso real de competencia perfecta deja de existir. Y ahora resulta, que también en la planificación perfecta deja de existir el proceso real de planificación, en cuanto que tiene que abstraerse de las relaciones mercantiles y de la coacción legal como elementos de esta planificación. La planificación perfecta es una ausencia de planificación real, como la competencia perfecta es una ausencia de competencia real, y como la legitimación perfecta una ausencia de las funciones reales de legitimación. Se trata de contradicciones dialécticas implícitas al proceso de abstracción, por medio de un progreso infinito. Vimos ya la excepción del progreso infinito en la abstracción anarquista. Como no parte de una realidad institucionalizada, su paso hacia la anarquía como su concepto límite no contiene esta contradicción dialéctica.

Por otro lado, tenemos el progreso infinito de aproximación real, en el cual la finalidad no es la elaboración teórica de un concepto límite, sino la aproximación práctica a él a través de un progreso infinito en el tiempo. Una secuencia de actos humanos al futuro, es interpretada como una aproximación a tal concepto límite teóricamente establecido por el progreso infinito teórico. Así, por ejemplo, la tasa de crecimiento como camino al socialismo, o la tasa de ganancia como camino a la sociedad del mercado total. Pero, siendo impedida la realización de este concepto límite por la condición humana misma, ni un proceso infinito puede alcanzar

para lograr la meta. En la teoría esta imposibilidad se revela por los supuestos implícitos en cualquier concepto de perfección: conocimiento perfecto y velocidad infinita de reacción de los factores. El proceso real de aproximación, precisamente, no se acerca a tales condiciones supuestas. Por tanto, no se aproxima a la meta descrita en términos del concepto límite. Lo que en el progreso infinito teórico aparece como contradicción dialéctica, aparece ahora en el progreso infinito de aproximación real como imposibilidad infinita, o, si recurrimos a la expresión de Hegel, como mala infinitud, o de Bloch, como viaje sin fin.

De esto se sigue, que institucionalidades como la planificación, el mercado, la legitimación, el Estado, etc., tienen su esencia en su propia imperfección. Existen solamente porque existen en términos imperfectos. Expresado en términos de los supuestos de posibilidad de tales perfecciones institucionales, resulta que estas institucionalidades tienen su razón de ser en la ausencia de la posibilidad de un conocimiento perfecto y de una velocidad infinita de reacción de los factores de producción. No hay otra manera de expresare la razón de existencia de todo el sistema institucional, sino ésta. Las imágenes de la institución perfecta y de la consiguiente aproximación infinita a su realización, no son más que espejismos de la realidad y no tienen ningún carácter "ontológico". Pero por eso no son simplemente "superfluos". Tales espejismos existen y son elementos necesarios para conocer y transformar la realidad. Pero esta transformación de la realidad jamás tiene el carácter de una aproximación. Estos conceptos límites dan elementos de juicio sobre la realidad, que sin ellos, no es posible tener. Sin embargo, presentados como metas de acción, son simplemente vanos espejismos. Tanto la contradicción dialéctica contenida en el proceso de abstracción por el progreso infinito, del cual resulta el concepto límite, como el análisis de la mala infinitud del proceso real de aproximación, atestiguan este carácter de los conceptos límites.

Sin embargo, en cuanto la sociedad busca y pretende alcanzal su sentido en tales aproximaciones, la crítica de su mala infinitud lleva a la crisis del sentido de la sociedad. Esta critica no hay que entenderla una simple actividad teóricamente crítica. Se trata de la experiencia diaria, que tiende a revelar tales sentidos como vano. En

cambio, la legitimación de la sociedad se esfuerza para insistir en el sentido de tal aproximación. La discusión por el carácter de los conceptos límites y de la aproximación real hacia ellos es, por tanto, una discusión por la legitimidad de una sociedad. Decir, por tanto, que el pensamiento soviético contiene como incoherencia tal mala infinitud, equivale a decir que contiene una crisis potencial de legitimidad, que es crisis de su sentido. Perdería su sentido y legitimidad, en cuanto se hiciera patente en la sociedad soviética que el viaje al comunismo es un viaje sin fin. A partir de esta crisis tendría que reformularse desde sus propias raíces.

Ya vimos que el pensamiento anarquista no contiene las mismas contradicciones dialécticas que los pensamientos de perfección institucional. Esto es evidente por el hecho de que el pensamiento anarquista no es un pensamiento desarrollado sobre instituciones. Instituciones son canales o formas de la vida material. Los pensamientos de la perfección institucional piensan tales instituciones en su perfección. El pensamiento anarquista, en cambio, piensa la vida material en su término perfectamente vivido y, por tanto, llega al resultado de que una vida material perfectamente ordenada es una vida sin ninguna institucionalización —ni propiedades, ni familia, ni Estado. Llega así a su concepto límite del orden espontáneo o de la anarquía, que es el concepto de la libertad más absoluta. Al hecho de que tal concepto límite no contenga la contradicción dialéctica analizada, corresponde el otro de que el pensamiento anarquista no conoce ni puede conocer mediaciones institucionales de realización. Es la libertad más allá de todas las limitaciones institucionales. Como va más allá de las instituciones, éstas no se pueden aproximar a ella en el tiempo, ni aparece un espejismo en esta línea. Sin embargo no es realizable por las mismas razones por las cuales los conceptos límites institucionales no lo son. También la anarquía es un concepto trascendental, y la libertad anarquista *es* la libertad trascendental.

Pero la libertad anarquista es solamente la libertad si se la concibe como la libertad trascendental. Una vez interpretado el anarquismo como concepto empírico realizable, resulta la acción directa como manera de realizarlo, y la simple destrucción aparece como único camino real para abrir paso a esta libertad. Como la anarquía no

deja espacio para el espejismo de una aproximación institucional en el tiempo hacia su realización, su interpretación empírica lleva al espejismo de su realización por la acción directa y la destrucción, en el sentido de Bakunin: “La pasión de la destrucción es una pasión creadora”. Pero, como se trata de un espejismo, no resulta la libertad, sino solamente la destrucción sin ninguna creación. Sin embargo, expresada la libertad anarquista en su trascendentalidad —y por tanto como no-factible— resulta ser la gran formulación de la libertad humana, una libertad que nunca jamás se ha podido formular en términos más grandiosos.

Resulta entonces que el comunismo del pensamiento soviético y el anarquismo, no son lo mismo, aunque tengan la misma raíz y sean los dos igualmente no-factibles. El comunismo es la institucionalidad perfecta, el orden institucional perfecto. La anarquía es el orden espontáneo de relaciones humanas perfectas, que ya no necesita institucionalizarse. En términos míticos, la diferencia es entre el jardín del Edén con su árbol prohibido, y el nuevo Edén, que ya no tiene árbol prohibido. Sin embargo, como conceptos límites, ambos son no-factibles.

Por otro lado, el supuesto de factibilidad para ambos es el mismo: conocimiento perfecto, que no es alcanzable. De esta manera, forman una cabeza de Janus. Formulando la libertad en términos institucionales, resulta el comunismo ilusorio. Formulándola en términos directos, resulta el orden espontáneo, que es sencillamente no-factible. Esta doble faz de la perfección, sin embargo, no está adecuadamente descrita por la relación entre Marx y Bakunin. Esta relación es entre institucionalización y acción directa. El mismo Marx topa con esta problemática como resultado de su teoría, y la interpreta entonces en términos del reino de la necesidad y el reino de la libertad. El comunismo soviético es este reino de la necesidad pensado en su perfección, y el reino de la libertad es aquella libertad trascendental más allá del comunismo, que mantiene su raíz en el anarquismo.

Tomados en su perfección, ambos son no-factibles. La libertad trascendental que es la libertad anarquista, resulta un jardín del Edén sin árbol prohibido, cuya entrada esta vigilada e impedida por dos ángeles: el ángel de la mala infinitud y el ángel de la destrucción

por la acción directa. La pregunta que surge es, por tanto, ¿cómo se puede encarnar esta libertad en una sociedad que no tiene acceso directo hacia ella?

NOTAS

[1] Hayek, F. A., "Individualismus...", *op. cit.,* pág. 188.

[2] *Ibid.,* pág. 198.

[3] Hayek, "La pretensión...", *op. cit.,* pág. 32.

[4] Kantorovich, L. V., *La asignación óptima de los recursos económicos.* Ariel, Barcelona, 1968.

[5] Meade, J. F., *Una teoría neoclásica del crecimiento económico.* FCE, México, 1976, pág. 15.

[6] Popper, K., "La Miseria...", *op. cit.,* pág. 93.

[7] *Grundlagen des Marxismus-Leninismus. Lehrbuch.* (Bases del marxismo-leninismo. Manual). Berlín, 1960, págs. 825-826.

[8] *Ibid.,* pág. 823.

[9] *Idem.*

[14] Stepanjan, Z., "Sobre el tránsito gradual del socialismo al comunismo". Kommunist, 1959, No. 14, Moscú, pág. 35.

[15] *Ibid.,* pág. 37.

[16] Ibid., pág. 33.

[19] *Ibid.,* pág. 819.

[20] Nobel, Genia: *Entwicklung der Sowjetunion auf dem Wege zum Kommunismus* (El desarrollo de la Unión Soviética en el camino hacia el comunismo). Einheit, Berlín, 1960, pág. 1111.

[21] "Grundlagen...", *op. cit.,* pág. 814.

[22] *Ibid.,* pág. 810.

[23] *Ibid.,* pág. 812.

[24] *Ibid.,* pág. 817.

[25] *Idem.*

[26] *Ibid.,* pág. 815.

Capítulo V

La metodología de Popper y sus análisis teóricos de la planificación, la competencia y el proceso de institucionalización

En lo que sigue trataré de analizar la relación entre la metodología explícita de Popper y los elementos metodológicos que aparecen en sus análisis teóricos de los fenómenos empíricos mencionados de planificación, competencia del mercado y el proceso de institucionalización en general. Nuestro análisis girara alrededor de dos polos del pensamiento de Popper. Por un lado, sus tesis metodológicas las cuales sostienen que la validez de las teorías empíricas descansa sobre enunciados *falsables* y que solamente estos pueden garantizar el *status* científico de tales teorías. Por otro lado, las afirmaciones o críticas del mismo Popper a determinadas teorías de las ciencias sociales, a las cuales da un cierto desarrollo propio.

Se plantea aquí; la pregunta sobre la consistencia metodológica de los análisis empíricos de Popper, medida ésta por su compatibilidad con la metodología explícita que el mismo Popper presenta. Voy a defender la tesis de que nuestro autor se guía en sus análisis teóricos sobre la empiría, por principios metodológicos no explícitos que no son compatibles con la metodología que él, explícitamente, defiende en sus análisis metodológicos. Aparece, por tanto, en el pensamiento de Popper una contradicción entre dos metodologías mutuamente excluyentes. Más allá de la constatación de esta contradicción que invalida su pensamiento, sostendré que una metodología de las ciencias empíricas es incompatible con las tesis metodológicas de Popper, en tanto que la metodología implícita en sus análisis empíricos puede ser, efectivamente, un paso para una metodología más adecuada de las ciencias empíricas.

Dando por conocida la metodología explícita de Popper, discutiré esta tesis principal del presente trabajo a partir de sus referencias a la teoría de la planificación económica, la teoría de la competencia de mercado y la teoría del proceso de institucionalización, tal como aparecen especialmente en sus libros: *La sociedad abierta y sus*

enemigos, La miseria del historicismo y *Conocimiento objetivo.* Una reflexión final sobre la metodología se referirá a la *Lógica de la investigación científica.*

1. La teoría popperiana de la planificación, la competencia y la institucionalización en general

Podemos empezar recalcando que todas estas teorías de Popper se generan a partir de un principio común, que además es central para toda su teoría sobre la sociedad. Se trata de una afirmación empírica sobre la índole de la imposibilidad empírica absoluta, que constituye un *principio general empírico de imposibilidad.* Popper toma este principio de imposibilidad de la teoría económica de Hayek. Se podría resumir en la tesis de que toda acción social humana está limitada pro el hecho de que el conjunto de lso conocimientos humanos no es centralizable en una sola cabeza o instancia. Por lo tanto, resulta imposible un conocimiento perfecto de todos los hechos de la relación social humana interdependiente. Esta imposibilidad vale tanto para cada uno de los hombres como para cualquier grupo humano y, por consiguiente, para toda institución humana (1).

Popper no expresa este principio de imposibilidad en términos hipotéticos o de un "todavía no", sino en términos categoriales. Sus juicios al respecto tienen más bien el carácter de juicios apodícticos que sostienen un "nunca jamás", es decir, una imposibilidad fatal e insuperable para la acción humana. Popper expresa este carácter fatal de la imposibilidad de un conocimiento ilimitado, mediante un término sumamente problemático: sostiene que se trata de una *"imposibilidad lógica"* (2). Se refiere, por lo tanto, a instituciones cuya realización presupondría un tal conocimiento ilimitado, las cuales son lógicamente imposibles. Sin asumir nosotros tales términos, ellos comprueban que Popper efectúa un juicio apodíctico al cual adjudica un carácter categorial.

Por supuesto, la afirmación de una inevitable limitación del conocimiento humano no es nada nuevo. El pensamiento metafísico lo expresa por su caracterización de Dios como el omnisciente; solamente Dios tiene un conocimiento ilimitado, y el hombre,

inevitablemente, un conocimiento limitado. Se trata también de una convicción del sentido común de todos los tiempos. Sin embargo, en la forma en la cual Max Weber —y después especialmente Hayek y Popper— lo introducen en las ciencias sociales y sobre todo en la teoría económica, significa algo nuevo. Hayek en particular transforma este juicio apodíctico omnipresente en un juicio categorial relevante para la praxis social. Así pues, recién en nuestro siglo aparece como categoría de discernimiento de la acción social humana, de la cual se deriva ahora expresamente la imposibilidad de cualquier acción humana cuya realización exigiría tal conocimiento ilimitado. Es en esta forma categorial que Popper asume el juicio apodíctico de la imposibilidad del conocimiento humano perfecto, usándolo en sus análisis teóricos como principio general empírico de imposibilidad.

Esta afirmación de la imposibilidad en términos categoriales es una novedad en las ciencias sociales actuales y tiene una importancia innegable. Pero lo que nos interesa no es el análisis de esta importancia sino el análisis del *status* metodológico de este principio de imposibilidad —y de otros— frente a la metodología de Popper. Esta metodología admite en la ciencia únicamente enunciados falsables y, por lo tanto, enunciados que se pueden pronunciar en los términos de un "todavía no". Sin embargo, aquellos principios de imposibilidad niegan este "todavía no" y, en consecuencia, tienen la forma de enunciados *no-falsables.* Luego, un principio de imposibilidad es falso en el caso de que fuera falsable, con lo que Popper llega a un resultado que amenaza toda su metodología. En el caso de que un enunciado de imposibilidad afirme un "todavía no" (por ejemplo, "todavía es imposible que el hombre viaje a Venus"), no tiene carácter apodíctico y no sirve para juicios categoriales. En efecto, estos son de tipo apodíctico, esto es, sostienen un "nunca jamás"; por su forma no pueden ser falsables, resultando, en cuanto juicios categoriales, falsos en el caso de que sean falsables. Demostrar que un principio de imposibilidad es falsable es ya, de por sí, la demostración de que es falso. El principio general empírico de imposibilidad es afirmado en su validez precisamente por la afirmación de que no es falsable.

Pareciera que Popper intenta encubrir este hecho invalidante de su metodología por un simple juego de palabras. Designa a tales

imposibilidades con el término “imposibilidades lógicas”. Para poder sacar conclusiones, tenemos que ver cómo él intenta demostrar su carácter lógico y no empírico.

1.1. La teoría de la planificación económica de Popper

La teoría de la planificación económica de Popper es una crítica de la planificación y forma, como tal, el núcleo de su concepto de utopismo y de su denuncia. Es, por lo tanto, la base de su visión del mundo, un mundo dividido entre la sociedad abierta y sus enemigos, de ahí la importancia que él da a la elaboración de esta teoría. El problema de la metodología popperiana aparece de nuevo. El juicio de Popper sobre la planificación, ¿puede ser considerado hipotético hasta en el caso de que él llame a reprimir a aquellos que no lo compartan?

La crítica de la planificación que hace Popper tiene un contexto amplio sin el cual no es comprensible. Popper sostendrá que la planificación del conjunto social es imposible porque ello presupone un conocimiento ilimitado. No obstante, es posible intentar lo imposible, si bien eso, según Popper, lleva a la destrucción de la sociedad, entendida como caos (el caos ordenado de von Mises), o a la tiranía o a la sociedad cerrada, etc. Se trata, entonces, de una inevitable predisposición a la violencia frente a la cual es legítima la aplicación de la violencia. Es decir, la utopía lleva al utopista a la violencia y, por tanto, hay que reprimir —aún violentamente— al utopista. Así pues, la crítica de la planificación se convierte en Popper en legitimación de la violencia en contra de aquellos que no la compartan y, como en cualquier ideología, esta legitimación de la violencia pasa por la afirmación de que los otros, en contra de los cuales se dirige esta violencia, son los violentos.

Solamente en esta amplitud la crítica de Popper a la planificación se hace comprensible. Se trata, por un lado, de la demostración de la imposibilidad lógica de la planificación y, por el otro, de la demostración del efecto nefasto que tiene el intento de realizar esa planificación 1ógicamente imposible.

Partimos, pues, de la demostración de la imposibilidad lógica de la planificación. Popper intenta esta demostración de dos maneras diferentes. La primera se encuentra en *La Miseria del Historicismo* (3), la otra se encuentra en el "Prólogo" a la edición inglesa de 1957 de esta obra (4), y es destacada por Popper como la más importante y definitiva.

El primer argumento es el más conocido y se refiere no solamente a la planificación económica sino a la de toda la sociedad, pero obviamente implica la economía. Popper tiene en mente a un posible planificador que intenta planificarlo literalmente todo y, en este sentido, enfoca una planificación total. El argumento de su imposibilidad Popper lo resume así:

"El término sociedad abarca, claro está, todas las relaciones sociales, inclusive las personales; las de una madre con su hijo tanto como las de un funcionario de protección de menores con cualquiera de los dos. Por muchas razones es enteramente imposible controlar todas o "casi todas" estas relaciones: aunque sólo sea porque con todo *nuevo control de relaciones sociales creamos un sinnúmero de nuevas relaciones que controlar. En resumen, la imposibilidad es una imposibilidad lógica.* (El intento lleva a una *regresión infinita:* la posición es la misma en el caso de un intento de estudiar la totalidad de la sociedad, que tendría que incluir este estudio) (Subrayados nuestros) (4)".

Este argumento es cierto en el caso que supongamos que el planificador, por un lado, quiere efectivamente planificar literalmente todo y sí, por el otro lado, este planificador tiene *a priori* conocimientos limitados, es decir, que para él valga el principio empírico general de imposibilidad de un conocimiento ilimitado. En tal caso se produce una planificación que es el intento de planificarlo todo, mientras que el propio mecanismo de planificación impide llegar a tal meta. Ni un tiempo infinito es suficiente para llegar a planificarlo todo y, por consiguiente, el intento es falaz. Podemos deducir del principio de imposibilidad tal planificación falaz; también podemos deducir de la frustración de tal intento de planificación total la vigencia del principio de imposibilidad del conocimiento ilimitado.

Esta última deducción es una especie de inducción: el intento falla y se concluye que cualquier repetición en el futuro fallará también, de lo que se sigue que falla por una razón inevitable. Buscando tal razón la encontramos en el conocimiento limitado en términos de un principio de imposibilidad. Transformamos así un juicio hipotético según el cual hasta ahora tales intentos de planificación total han fracasado, en un juicio apodíctico según el cual fracasarán siempre. A partir de este juicio apodíctico formulamos el juicio categorial según el cual la institución de planificación fatalmente desemboca en una planificación frustrada en cuanto intenta planificarlo todo, y del cual deducimos que es fatalmente inevitable renunciar a tal planificación de todo cuanto acontece. De todo esto Popper concluye que hay que reprimir a aquel que intente tal planificación, tanto en nombre de lo imposible que intenta hacer, como porque su intento de realización destruye la realización de lo que es posible.

El argumento, sin embargo, tiene dos debilidades. La primera consiste en la tesis del carácter lógico de la imposibilidad de una planificación total. Si la razón es la vigencia de un principio empírico general de imposibilidad, tal imposibilidad no es lógica sino fáctica. Que un hombre tenga un conocimiento ilimitado no es lógicamente imposible, sino fácticamente. La lógica no nos dice nada sobre este punto porque ella es vacía en relación a cualquier contenido empírico, por lo menos si entendemos por lógica la lógica formal. Dado que Popper nos dice permanentemente que no hay otra lógica, si aceptamos el contenido de su argumento tenemos que rechazar su presentación metodológica en el sentido de una imposibilidad *lógica.*
Por otra parte, el argumento expresa un juicio empírico sobre la relación del hombre actuante con la totalidad de los fenómenos empíricos que lo rodean. De la caracterización de esta relación resulta el principio de imposibilidad del cual se deriva la inevitable frustración de una planificación de todo. La palabra lógica solamente esconde el hecho de este juicio, cuya aceptación no cabe en la metodología de Popper y la destruye. El juicio no es falsable, siendo, sin embargo, un juicio empírico de validez científica.

Aparece aquí la segunda debilidad del argumento de Popper. El nos dice que el intento imposible de realización de esta planificación

total, desemboca en una "regresión infinita". Pero no hay tal regresión infinita, sino sólo lo que Hegel llama una "progresión infinita". La regresión va hacia atrás; la progresión, hacia adelante, y el argumento de Popper se refiere a algo que ocurrirá en el futuro, y no en el pasado; es una predicción a partir de un principio de imposibilidad que predice algo que ocurrirá en todos los futuros posibles. Por lo tanto, lo que Popper establece es una ley de la historia en forma de predicción de una progresión infinita. Hegel es quien enfoca por primera vez tales progresiones y les imputa el carácter de "mala infinitud", que es otra palabra para la frustración de la persecución de la meta de la progresión.

Así pues, podemos resumir adecuadamente la tesis de Popper en estos términos: dada la imposibilidad de la planificación total, el intento de realizarla desemboca en una "progresión infinita" que es de "mala infinitud" en el sentido de que ni en un tiempo infinito llega a alcanzar su meta. El argumento de Popper resulta ser un argumento dialéctico hegeliano y, efectivamente, Hegel habla en este contexto de imposibilidades lógicas. Fuera de Popper, Hegel es el único que considera tales procesos como lógicamente imposibles. Por consiguiente, sorprendente y reveladora es la nota que Popper pone al pie de página del texto arriba citado.

"Los holistas quizá tengan la esperanza de salir de esta dificultad mediante la negación de la validez de la lógica, la cual, piensan ha sido 'arrumbada por la dialéctica'. He intentado cerrarles este camino en *What is Dialectic?* (6)".

La nota revela solamente la incapacidad de Popper de entender los argumentos de otros; y hasta los suyos propios. Cegado por su odio a Hegel se transforma en ignorante, cuando su argumento es pura dialéctica hegeliana.

Sin embargo, Popper no está totalmente satisfecho con este su primer argumento de la imposibilidad de la planificación total. En realidad, el argumento es concluyente, pero Popper se inquieta más bien por el carácter lógico de éste. El necesita sostener tal carácter lógico para proteger su metodología; ésta se derrumba si aquella imposibilidad no es lógica, pues en tal caso tiene que aceptar enunciados no-falsables en el interior de la ciencia empírica.

En su prólogo a la edición inglesa de 1957 de *La miseria del historicismo,* Popper presenta un argumento transformado que le parece suficientemente definitivo. De la argumentación estricta de la planificación pasa ahora a la predicción científica implicada en cualquier planificación, con lo que transforma su argumento en una crítica de todo conocimiento del futuro. Se dirige en contra de un científico que pretende saberlo todo, incluso lo que él recién sabrá mañana. Popper descubre así un progreso infinito frustrado, del tipo de su primera crítica de la planificación:

"*...si hay en realidad un crecimiento de los conocimientos humanos, no podemos anticipar hoy lo que sabremos sólo manana...* Mi prueba consiste en mostrar que ningún predictor científico —ya sea hombre o máquina— *tiene la posibilidad de predecir por métodos científicos sus propios resultados futuros.* El intento de hacerlo sólo puede conseguir su resultado después de que el hecho haya tenido lugar, cuando ya es demasiado tarde para una predicción; puede conseguir su resultado sólo después que la predicción se haya convertida en una retrodicción.

Este argumento, como es puramente lógico, se aplica a predictores científicos de cualquier complejidad, inclusive "sociedades" de predictores mutuos. Pero esto significa que ninguna sociedad puede predecir científicamente sus propios estados de conocimiento futuros (Ultimo subrayado nuestro) (7)".

El presenta este argumento como "prueba lógica". El argumento no se dirige contra las predicciones aproximadas, sino contra las predicciones exactas. La ciencia según Popper, no puede tener un saber del futuro, lo que no excluye conjeturas sobre el futuro.

De nuevo, nuestra crítica no se dirige contra el contenido del argumento, que es generalmente aceptado en todas partes, sino contra la afirmación de Popper que presenta el argumento como "puramente lógico" o como "prueba lógica". De hecho, Popper no deduce nada de la lógica porque la lógica no contiene afirmaciones sobre la relación entre presente y futuro. Una vez más él presupone un hecho empírico detrás de los fenómenos de los cuales habla. Se trata nuevamente de un principio empírico general de imposibilidad

que se refiere al carácter del tiempo. Este principio sostiene la imposibilidad empírica de una presencia simultánea en el pasado, el presente y el futuro, de lo cual se deduce el carácter empírico del tiempo como un tiempo discursivo. Si el tiempo es discursivo, entonces este carácter empírico del tiempo hace imposible tener hoy un saber exacto de lo que ocurrirá mañana. Pero el carácter empírico del tiempo —como el carácter discreto del espacio— no se sigue de la lógica sino de un juicio empírico. Dado que el tiempo es discursivo, la afirmación de poder saber con exactitud algo que recién ocurrirá mañana, es una contradicción lógica. Sin embargo, sin la afirmación empírica del carácter discursivo del tiempo no hay contradicción lógica alguna. Así, por ejemplo, si algún metafísico sostiene que Dios sabe lo que el hombre sabrá recién mañana, no hay ninguna contradicción lógica.

Si tomamos ahora estos dos argumentos de imposibilidad de la planificación, los tenemos que interpretar en el sentido radical expuesto por Popper. Según él, es imposible una planificación que planifica literalmente todos los fenómenos y que logre ser una planificación literalmente exacta en el curso del tiempo discursivo. Las imposibilidades las deduce Popper del carácter empírico inevitable del conocimiento humano limitado y de la discursividad del tiempo. Ahora bien, para transformar esta crítica de una planificación literalmente perfecta en una crítica a corrientes políticas concretas. Popper tiene que sostener que los “historicistas”, como “enemigos de la sociedad abierta”, intentan realizar tal tipo de planificación. Tiene que sostener que ellos buscan una sociedad que se ubique fuera del tiempo discursivo y que pretenden la omnisciencia de por lo menos un hombre, quien sería entonces el planificador. De ahí que diga de los “utopistas”:

“Sin embargo, no se puede dudar que la intención del utópico es precisamente intentar lo imposible... (8)”.

La posición de esta aspiración hacia la planificación perfecta la llama “holismo”, que es algo imposible, algo que irrumpe en términos destructores en la realidad en cuanto se intenta realizarlo, y frente al cual la sociedad tiene el derecho legítimo de defenderse. Holismo se identifica en Popper con “intuición totalitaria” (9), que tiene las dos caras de lo tiránico y de lo caótico.

Esta visión exclusivamente denunciatoria de la planificación, manifiesta la visión absolutamente arbitraria que Popper tiene del planificador. Para Popper, éste no tiene ninguna función que se pueda tratar objetivamente sino que es un hombre posesionado de poder, un hombre que camufla con la exigencia de planificación su inmenso deseo de poder. El planificador de Popper es un hombre ansioso de controlar lo más posible y, al fin, controlarlo todo. Quiere prescribir a todo el mundo lo que tiene que hacer, de modo que planificación llega a ser simplemente un eufemismo de este afán de control.

Como es imposible realizar este afán absoluto del poder de parte del planificador, éste fracasa, creando el fenómeno de la "planificación no planeada" (10). La planificación holística se vuelve entonces irracional, y Popper le contrapone su visión de la ingeniería social fragmentaria o "improvisación fragmentaria" (11). No son en realidad dos métodos en pugna, sino que solamente uno de los dos es factible, el otro, poder se imposible, es un irracionalismo que destruye lo posible que la ingeniería social fragmentaria podría alcanzar.

"De los dos métodos sostengo que uno es posible, mientras el otro simplemente no existe: es imposible (12)".

De esta manera, Popper pasa del análisis de la imposibilidad de la planificación perfecta (planificarlo todo con conocimiento absoluto del futuro), a la imposibilidad misma de la planificación en términos de una planificación aproximada:

"No obstante, los holistas no sólo se proponen estudiar la totalidad de nuestra sociedad por un método imposible, se propone también controlar y reconstruir nuestra sociedad "como un todo". Profetizan que "el poder del Estado tiene necesariamente que aumentar hasta que el Estado se identifique casi totalmente con la sociedad" (Mannheim). La intuición expresada por este pasaje es bastante clara. Es la intuición totalitaria (13)".

Dejemos de lado la acusación gratuita que Popper hace a Mannheim, y que no tiene nada que ver con lo que éste en realidad dice.

Destaquemos más bien que Popper identifica, sin más, una planificación de la sociedad "como un todo" con la planificación "de todo". La planificación "de todo" es imposible, pero la planificación de la sociedad "como un todo" es sin duda posible, sólo que en términos aproximados e imperfectos, como que todo es imperfecto en este mundo. Popper quiere deducir de un modelo teórico un "mundo de los hechos", y construye, como siempre en estos casos, un "mundo de demonios dependientes de los hechos" que no le permite ver ya la realidad empírica. De este modo, desemboca en una visión de la historia en la cual su "sociedad abierta" está constantemente amenazada por una gigantesca conspiración de enemigos fanáticos de poder, que traicionan la libertad y se posesionan de la irracionalidad, y cuya raíz está en su sueño de construir un mundo imposible cuyo brillo aparente es la otra cara del infierno.

"Esas cosas no se puden hacer. Son sueños utópicos, o quizá malentendidos. Y el decirnos que nos vemos *forzados* hoy a hacer una cosa que es *lógicamente imposible,* a saber, montar y dirigir el entero sistema de la sociedad y regular la totalidad de la vida social, es meramente un intento típico de amenazarnos con las "fuerzas históricos" y los "desarrollos inminentes" que hacen inevitable la planificación utópica. (Subrayados nuestros (14)".

En el prefacio a la edición alemana de la obra a la que nos hemos venido refiriendo, Popper añade lo siguiente:

"Como otros antes que yo, llegué al resultado de que la idea de una *planificación social utópica* es un fuego fatuo de grandes dimensiones, que nos atrae al pantano. La *hibris* que nos mueve a intentar realizar el ciclo en la tierra, nos seduce a transformar *la tierra en un infierno;* un infierno, como solamente lo pueden realizar unos hombres contra los otros (Traducción nuestra) (15)".

Al pasar sin más de su concepto de planificación perfecta a la planificación real, Popper transforma todo el complejo de la planificación en planificación social utópica; la vincula con la *hibris,* que intenta pasar a la omnisciencia y más allá de la discursividad del tiempo, y la declara el "diablo" que está realizando su infierno en la tierra. De esta manera, Popper crea el mecanismo de agresión

contra cualquier socialismo agresión que puede recurrir a las raíces últimas de la metafísica de todos los tiempos. El “Dios-Popper” lucha contra el “socialismo-diablo”.

1.2. La teoría de la competencia de Popper

Popper enfoca la competencia del mercado en términos de la “teoría del equilibrio” fundada por Walrás y Pareto, y de una manera cercana a como Hayek la intepreta en el presente. Distingue entre la institucionalidad de la competencia del mercado y la teoría del tal institucionalidad, que es la teoría del equilibrio. Es esta una distinción que Popper expresamente rechaza en su enfoque de la planificación, en el cual la teoría de la planificación está, sin más, identificada con la institucionalidad de la planificación. Refiriéndose a la teoría del equilibrio, Popper dice sobre el método de su construcción:

“Me refiero a la posibilidad de adoptar en las ciencias sociales lo que se puede llamar el método de la construcción racional o lógica, o quizá el *“método cero”.* Con esto quiero significar el método de construir un modelo en base a una suposición de *completa racionalidad* (y quizá también sobre la suposición de que poseen *información completa*) por parte de todos los individuos implicados, y luego de estimar la desviación de la conducta real de la gente con respecto a la conducta modelo, usando esta última como una especie de coordinada cero (Subrayados nuestros) (16)”.

Ciertamente, este es el método de la teoría del equilibrio de competencia en una descripción excelente. La realidad aparece como desviación de una idealización teóricamente descrita por este “método cero”, mientras, obviamente, el equilibrio mismo —dadas las suposiciones de completa racionalidad e información— es inalcanzable. Pero no hay duda que este mismo método rige también la teoría de la planificación (17). Sin embargo, Popper niega enfáticamente la panificación de este método a la planificación y a la teoría de planificación:

“Se puede incluso decir que totalidades en el sentido de (la totalidad de todas las propiedades o aspectos de una cosa, y especialmente

todas las relaciones mantenidas entre sus partes constituyentes) no pueden *nunca ser objeto de ninguna actividad científica u otra.* (Subrayado nuestro) (18)".

No obstante, el "método cero" se refiere exactamente a este tipo de totalidad, si bien solamente en términos teóricos, esto es, sin pretender conocer concretamente tal totalidad Pero se dirige a ella, para elaborar teorías y técnicas, para interpretar o influir sobre esta totalidad, especialmente en cuanto a "todas las relaciones mantenidas entre sus partes constituyentes". Tales modelos de optimización necesariamente se refieren a "todo", por el supuesto de que "todo" es planificado o mercantilizado. Y suponen que la decisión sea provista de información completa, porque de otra manera no se podría formular siquiera lo que es un comportamiento completamente racional, sea del planificador, sea del participante en el mercado. Modelos de optimización no se pueden hacer sin suponer un conocimiento de la totalidad de todos los fenómenos.

Pero tales modelos no son el fenómeno ni son la institucionalidad que media entre los fenómenos. Por otro lado, tales modelos no son lógicos sino que solamente emplean la lógica; son una empiría idealizada como se la conoce también en las ciencias naturales (19). Su realización como modelos es imposible, si bien no se trata de una imposibilidad lógica como pretende Popper. No obstante, este carácter de imposibilidad no impide que sean modelos o teorías científicos. La realidad sólo puede aproximarlos, pero encuentra en ellos su referencia de racionalidad. De estos modelos no se puede deducir jamás la imposibilidad de procesos reales, sino únicamente que los procesos reales nunca pueden ser una simple repetición de estos modelos.

Una vez señalado esto podemos volver al argumento popperiano sobre la imposibilidad de la planificación. Lo que es imposible, es simplemente una planificación perfecta tal y como la analiza el modelo o teoría de planificación perfecta; igualmente, del modelo del equilibrio de competencia no se sigue la imposibilidad de la competencia, sino tan sólo la imposibilidad de realizar el equilibrio descrito por las ecuaciones de este modelo de competencia perfectamente equilibrada. Si Popper fuera coherente, tendría que concluir o la imposibilidad lógica tanto de la competencia como de

la planificación, o admitir la posibilidad de ambas. No teniendo esta coherencia, la imposibilidad lógica popperiana de la planificación resulta simplemente ideo-lógica: es una racionalización de prejuicios.
Así pues, Popper no niega la posibilidad de la "institucionalidad competencia", sólo niega la posibilidad de que esta competencia pueda alcanzar el equilibrio descrito por la teoría del equilibrio (modelo de competencia perfecta). En relación a esta imposibilidad él utiliza dos argumentos: el primero se refiere a la tendencia al equilibrio de los mercados; el segundo, al anti-intervencionismo.

Respecto al primer argumento Popper señala:

"Pues esta teoría (del equilibrio) no afirma que el equilibrio se consiga en ninguna parte; sólo afirma que todo desequilibrio (y están ocurriendo desequilibrios todo el tiempo) es seguido por un reajuste, por un "movimiento" hacia el equilibrio (20)".

Tenemos por tanto, según Popper, una tendencia al equilibrio que no se realiza jamás. Lo que hay son movimientos al equilibrio que siempre son interrumpidos por desequilibrios que provocan, nuevamente, la tendencia al equilibrio. En el sentido de esta teoría del equilibrio se puede agregar, además, que son los propios movimientos al equilibrio los que provocan reacciones a partir de las cuales se producen los nuevos desequilibrios. Popper mismo apunta a esta relación en un resumen de una teoría de Marx, corroborándola:

"...aún cuando sea cierto que las leyes inherentes al mercado libre determinan una tendencia hacia la ocupación total, no es menos cierto que cada aproximación aislada a la ocupación universal, es decir, a la escasez de la mano de obra, estimula a los inventores e inversores a crear y a introducir nuevas máquinas destinadas a economizar mano de obra, dando lugar; así... a una nueva ola de desocupación y crisis (21)".

Tenemos, pues, la meta del equilibrio y la afirmación de Popper de que la "institucionalidad del mercado", al intentar acercarse a esta meta, crea desequilibrios que la vuelven a alejar. Ni siquiera en un tiempo infinito tal equilibrio-meta es alcanzable. Volvemos, por

consiguiente, *mutatis mutandis,* al análisis de la mala infinitud de un progreso infinito, que habíamos visto ya al analizar su crítica de la planificiación. La diferencia está en que en el caso de la planificación, Popper menciona el problema del progreso infinito como vinculado con el intento de realizar un plan perfecto, mientras que en el caso del mercado no entra para nada a este análisis. Pero su análisis de la relación entre el movimiento del mercado y el equilibrio es simétrico a su análisis de la relación entre la "institucionalidad planificación" y el plan equilibrado como meta ideal. La razón del por qué de esta simetría es clara: él tendría que sostener no solamente la "imposibilidad lógica" de la planificación sino también la "imposibilidad lógica" del mercado, de lo que resultaría la "imposibilidad lógica" de toda sociedad moderna, sea capitalista o socialista.

El segundo argumento en cuanto a la imposibilidad del equilibrio del mercado en su forma perfecta, se refiere al anti-intervencionismo. Frente a la economía del mercado, el anti-intervencionismo sostiene la minimización de la actividad estatal sobre la economía. Se encuentra vinculado a la postura extrema del anarco-capitalismo, que sueña con la extinción total del Estado por la transformación de todas las actividades públicas en actividades de empresas privadas en el mercado. Sobre el anti-intervencionismos dice Popper:

"...sostengo que una política de anti-intervencionismo *universal* es insostenible, aunque no sea más que *por razones puramente lógicas,* ya que sus partidarios no tendrán más remedio que recomendar una intervención política encaminada a impedir la intervención (Ultimo subrayado nuestro) (22)".

De nuevo, compartimos el contenido del juicio. La experiencia con las políticas anti-intervencionistas de los años pasados hasta hoy, tanto en América del Sur como en Estados Unidos, parece confirmar que la disminución de intervenciones del Estado benefactor fue sustituida por el intervencionismo político del Estado policíaco y militar. La intervención no disminuyó sino que se trasladó del campo social hacia el campo policial y militar.

Pero de nuevo, el problema está en la forma del argumento de Popper. Por un lado, Popper no nos dice la razón por la cual el intento del no-intervencionismo fracasa y pasa a ser un cambio de la línea de intervención estatal. En este caso, el principio de imposibilidad del conocimiento perfecto no sirve como referencia explicativa. Sirvió en la crítica de la planificación y de la tendencia al equilibrio del mercado, pero el fracaso del anti-intervencionismo no se origina de esta misma manera, lo que Popper reconocerá después indirectamente. Nuevamente hay detrás un principio de imposibilidad. Lo derivamos si sostenemos con Popper que, con la disminución de las intervenciones del Estado benefactor, aumentan las crisis económicas y sus efectos sobre la población. Esta población difícilmente puede aguantar tal pauperización y tiende a levantarse en favor de estas mismas intervenciones. Por lo tanto, hace falta una intervención para sofocar estas reivindicaciones populares, y esta será la intervención policial y militar.

Hay un lugar en el cual Popper menciona el principio empírico general de imposibilidad correspondiente. Habla de "leyes como que los hombres no pueden vivir sin alimento... (23)". Como no pueden, su descontento tiene una raíz de necesidad que obliga a fomentar la intervención policial al disminuir la seguridad del bienestar. Aparece aquí otro principio de imposibilidad que es tan poco falsable como los anteriores. Nadie duda que el hombre no puede vivir sin alimentos, sin embargo, el enunciado correspondiente no es falsable; forma un juicio apodíctico que Popper usa en términos categoriales, es decir, como categoría para enjuiciar el fenómeno empírico del anti-intervencionismo. El principio de imposibilidad correspondiente sostiene, pues, que el conjunto de los fenómenos posibles está conectado con esta imposibilidad categórica. Si se formulara un falsador correspondiente, sería: "Este hombre vive sin alimentos", lo que en términos del principio de imposibilidad es *a* priori falso y no admisible como un enunciado básico, que tiene que referirse a acontecimientos posibles.

Este hecho de afirmaciones empíricas no-falsables. Popper de nuevo lo esconde detrás de la afirmación de la "imposibilidad lógica". Así, dice que el anti-intervencionismo es universalmente insostenible por razones "puramente lógicas" (24), confundiéndonos una vez más con la palabra "lógica" en referencia a juicios empíricos no-

falsables que él mismo tiene que usar. Sin embargo, la imposibilidad del anti-intervencionismo no es lógica sino fáctica. La lógica no impone a nadie alimentarse para poder vivir; es el mundo real empírico el que impone eso.

Nuevamente vemos que Popper desemboca en la constatación de una imposibilidad a partir de la mala infinitud de un progreso infinito, como resultado de la vigencia de un principio empírico general de imposibilidad. Esta vez sí concluye la imposibilidad de una política correspondiente, pero no de una institucionalidad completa como en el caso de la planificación. De la simetría del argumento sobre la planificación y sobre el anti-intervencionismo, no llega a una simetría de las conclusiones. Buscando ésta habría llegado al resultado de que una planificación de la sociedad "como un todo" no puede sustituir jamás al mismo mercado, y que una política de fomento de la autonomía de los mercados no puede prescindir universalmente de la planificación de la sociedad "como un todo". Planificación y mercado aparecería entonces como institucionalidades complementarias, y no excluyentes, en la persecución del equilibrio económico.

No obstante, Popper no busca tal tipo de coherencia. De ahí que saque una conclusión sobre la política del anti-intervencionismo, que lleva a la contradicción más evidente con sus posturas sostenidas sobre la planificación. En efecto, nos ha declarado que la política anti-intervencionista es imposible, hasta lógicamente imposible; consecuentemente, tendría que concluir ahora, como en el caso de la planificación, que aquel que intenta hacerlo imposible es un utopista, un violento, un despótico, un caótico y, finalmente, un diabólico que transforma la tierra en infierno por su intento de realizar el cielo en ella. Pero nada de eso. Por el contrario, ahora nos dice que el anti-intervencionismo, que según el mismo Popper es la persecución de algo lógicamente imposible, es una actitud "típicamente tecnológica":

"Por el contrario, creo que el anti-intervencionismo implica un punto de vista tecnológico. Porque él afirma que el intervencionismo empeora las cosas es decir que ciertas acciones políticas no iban a tener ciertos efectos, a saber, no los efectos deseados; y es una de las

tareas más características de toda tecnología el *destacar lo que no puede ser llevado a cabo.*

Pero eso muestra que el anti-intervencionismo puede calificarse como una *doctrina* típicamente *tecnológica* (25)".

Cuando alguien en nombre del mercado intenta lo imposible, eso es bueno. Cuando alguien en nombre de la planificación intenta lo imposible, eso es malo. Toda la argumentación hecha por Popper está de más; nos podría haber dicho de entrada que la planificación es mala y que el mercado es bueno... para eso no hace falta escribir ningún libro. Por su insistencia en la "imposibilidad lógica" de fenómenos empíricos, ha perdido toda lógica.

Teniendo así sus coordenadas ideológicas bien puestas, Popper presentará una solución que evite, por la *ingeniería fragmentaria,* tanto la planificación de la sociedad "como un todo" como el anti-intervencionismo. Presenta esta ingeniería fragmentaria como el camino viable entre dos polos imposibles, si bien no hace más que afirmar el prejuicio mayoritariamente compartido en el momento en el cual escribe sus libros correspondientes. Efectivamente, lo que presenta como única alternativa viable entre polos metafísicamente imposibles es simplemente un intervencionismo keynesiano, sumamente cauteloso pero metafísicamente fundado y transformado en la esencia de todos los tiempos por venir:

"Puesto que he venido criticando a Marx y hasta cierto punto alabando el intervencionismo democrático gradual... (26)".

Sin embargo, este cuidado frente al intervencionismo keynesiano es tan grande que a la postre es muy difícil distinguir entre el anti-intervencionismo de Hayek y de la Escuela de Chicago y el intervencionismo tímido de Popper.

Para terminar este análisis, podría ser interesante la sugerente crítica de Hayek a tal tipo de intervencionismo económico-social, si bien su solución anti-intervencionista es insostenible como ya lo mostró Popper:

“Corrupta a la vez que débil: incapaz de resistir presión de los grupos que la componen, la mayoría gobernante *debe hacer lo que pueda* para satisfacer los deseos de los grupos de los cuales necesita apoyo, sin importar lo dañinas que puedan ser las medidas para el resto, al menos en la medida que no sean visibles fácilmente o que los grupos que deben sufrirlas no sean muy populares. Si bien es inmensa y opresivamente poderosa y capaz de aplastar cualquier resistencia de una minoría, es completamente incapaz de seguir un curso de acción consistente, tambaleándose como una aplanadora a vapor guiada por alguien que está ebrio (27)”.

Pero no solamente tambaleándose, sino también produciendo efectos contrarios no intencionados:

“Una serie de negociaciones por las cuales los deseos de un grupo son satisfechos a cambio de la satisfacción de los deseos de otro (y frecuentemente a expensas de un tercero a quien no se consulta) puede determinar fines de acción común de una coalición, pero no significa aprobación popular de los resultados globales. Verdaderamente, el resultado puede ser completamente contrario a cualquier principio que los diversos miembros de la mayoría aprobarían si tuviesen alguna vez oportunidad de votar por ellos (28)”.

Una vez más se trata de la crítica de una mala infinitud de un progreso infinito, que destruye las intenciones directas por los efectos no intencionales de su acción intencional. Por lo tanto, tenemos la crítica del progreso infinito en las más variadas dimensiones de la institucionalidad: crítica a la tendencia al equilibrio del mercado, al anti-intervencionismo, al intervencionismo y a la planificación. Malas infinitudes de progresos infinitos por todos lados. La pregunta tiene que ser, entonces, por el ordenamiento institucional en su conjunto.

1.3. El proceso de institucionalización

A partir de estos análisis del progreso infinito contenido en las diferentes opciones de la institucionalidad, aparece un concepto de “libertad”, que fuera descubierto por el idealismo alemán, que está

en la raíz del pensamiento marxista y que vuelve a aparecer en el ámbito del pensamiento neoconservador. Si no nos dejamos engañar por la construcción superficial de la tal llamada “sociedad abierta” por parte de Popper, descubrimos detrás de ella una visualización diferente de la libertad. Ciertamente, aquí la libertad aparece como la capacidad de hacer la historia sin dejarse dominar por ella; libertad llega a ser una institucionalidad dentro de la cual el hombre puede escoger libremente sus fines, sin que ellos sean constantemente desvirtuados por los efectos no-intencionales de su acción intencional. Detrás de la “sociedad abierta” de Popper —que no es más que una hipóstasis de la sociedad burguesa de hoy, que él proyecta sobre toda la historia—, aparece este concepto de libertad que Popper constantemente insinúa y que jamás elabora. Defendiendo una “ciencia social tecnológica”, dice:

“Una metodología de esta clase conduciría a un estudio de las leyes generales de la vida social, cuyo fin sería el de descubrir todos aquellos hechos que habría de tomar en cuenta todo el que quisiera reformar las instituciones sociales. No hay duda de que estos hechos existen. Conocemos por ejemplo, muchas *Utopías que son impracticables* sólo porque no los tienen suficientemente en cuenta. *El fin de la metodología tecnológica* que estamos considerando sería el de *proporcionar medios de evitar construcciones irreales* de esta clase (Subrayados nuestros) (29)”.

Ya sabemos que él analiza estas construcciones irreales por el análisis del progreso infinito de sus consecuencias. Al aparecer la mala infinitud del progreso infinito, se ha transgredido un límite de posibilidad. Hasta aquí sigue literalmente el análisis de Marx. Al final de *La sociedad abierta y sus enemigos,* lo expresa de la siguiente manera:

“En lugar de posar como profetas debemos convertirnos en forjadores de nuestro destino (30)”.

Pero a partir de aquí, Popper pasa a una formulación de lo concreto que rompe la coherencia de su argumento:

“Pero una huella sistemática contra entuertos definidos, *contra formas concretas* de injusticia y explotación y sufrimientos

evitables, como la pobreza o el paro, es una cosa muy diferente del intento de realizar un modelo ideal y distinto de sociedad.
...Además, una huella de esta clase contra males concretos y peligros concretos, *encontrará el apoyo de la gran mayoría más fácilmente que una lucha por el establecimiento de una utopía,* por muy ideal que parezca a los planificadores (Subrayados nuestros) (31)".

Ahora separa los planos y establece una polarización entre metas concretas, por un lado, y una utopía, por el otro. Para luchar por metas concretas hay que descartar la utopía; para luchar por la utopía se descartan las metas concretas. Es decir, metas concretas y utopía aparecen ahora como mutuamentete excluyentes. Esto tiene dos importantes consecuencias para el pensamiento de Popper.

En primer lugar, aparece un problema empírico que Popper pasa por alto. Si el juego de mercados junto con el intervencionismo tímido que él propone es inoperante para eliminar significativamente "la pobreza y el desempleo", ¿qué tenemos que hacer? Se trata de algo perfectamente obvio. La respuesta de Marx es que hay que cambiar todo el sistema social hasta que pueda lograr esta meta. La de Popper, aunque no la explicite mucho, es totalmente contraria: hay que vivir con la pobreza y el desempleo porque ahora serán inevitables. El problema de Popper es que declara su hipóstasis del capitalismo actual —llamada sociedad abierta— en el límite de la posibilidad de toda la historia. Por un golpe metafísico declara cualquier alternativa hasta "lógicamente imposible" y establece, para todos los tiempos por venir, que el capitalismo actual contiene, tal cual es hoy, este futuro. Es decir, al separar metas concretas y utopía en términos excluyentes, excluye como alternativa la única posibilidad concreta de eliminar "la pobreza y el desempleo", y que sería precisamente la planificación de la sociedad "como un todo", siendo imposible una planificación "de todo". El promete metas concretas pero diaboliza los medios concretos para alcanzarlas, legitimando la represión de todos aquellos que pretenden solucionar concretamente estas metas concretas. Popper actúa como el Zar Nicolás, que permite la geometría en las escuelas, pero sin las demostraciones.

En segundo lugar, aparece una incoherencia interna del propio pensamiento de Popper. Si él quiere separar metas concretas y

utopía en un análisis teórico, tiene que hacerlo en todos los casos; sin embargo, sólo lo hace en aquellos casos que conviene a su "ideológica". El opera con un anti-socialismo dogmático *a priori* que lo lleva a no separar jamás la utopía burguesa de las metas concretas de la burguesía. La utopía burguesa de hoy —y quizás de siempre— se formula como competencia perfecta. Cuando la teoría económica burguesa reflexiona sus metas en términos de la competencia perfecta y en referencia a ella, Popper muy inocentemente habla del "método cero" (32) y de un "método de construcción racional o lógica". Incluso con referencia al utopismo burgués del anti-intervencionismo anarco-capitalistas, Popper habla de una "tecnología social" sin la menor denuncia de este utopismo. Si también en este caso hiciera la misma denuncia que hace en otros, se quedaría totalmente sólo en un solipsismo total porque tendría que declarar no-científica, no solamente toda teoría de planificación económica sino la teoría económica entera en todas sus orientaciones ideológicas. Esto por el hecho de que la utopía, en la forma del "método cero", está omnipresente en las ciencias sociales y de ninguna manera como algo especial de los grupos socialistas.

Ahora bien, aunque la utopía socialista es diferente de la burguesa, aparece en términos de este mismo "método cero" sin el cual sería perfectamente imposible pensar "técnicas sociales" para realizar sus metas lo más posible. *Hay que pensar lo imposible para poder pensar lo posible.* Al prohibir Popper pensar la eliminación de la pobreza y el desempleo al nivel imposible de un "método cero", esta prohibiendo su eliminación en términos posibles. Y esta utopía de los pobres y desempleados —o de aquellos amenazados por la pobreza y el desempleo— es una sociedad en la cual cada uno puede realizar su propio proyecto de vida, con la seguridad de una vida decente a partir de su trabajo. Esta utopía es el resultado de su respectivo "método cero" del cual derivan los medios de realización adecuados y que los lleva a propiciar una planificación de la sociedad "como un todo" en el grado en el cual la sociedad capitalista, a pesar de todo intervencionismo, no es capaz de solucionar sus problemas. Al diabolizar Popper estos medios, diaboliza, de hecho, estas metas concretas a las cuales sirven. Aparece así el "fuego fatuo" del popperianismo, que destruye lo posible en nombre de la prohibición de pensar lo imposible.

Dadas estas incoherencias en el pensamiento de Popper, su teoría del proceso de institucionalización resulta sumamente limitada. Como no puede analizar la relación entre utopías imposibles y metas posibles, tampoco puede captar la institucionalización como el medio de transformación —y muchas veces deformación— de las metas utópicas imposibles en metas posibles ni la reformulación de las metas posibles a través de nuevas metas utópicas posibles. Popper separa lo imposible y lo posible en dos mundos, si bien por la fuerza de los hechos tiene que confundirlos siempre de nuevo porque tal separación es, efectivamente, imposible. Por lo tanto, Popper no puede derivar un principio de inteligibilidad" del sistema institucional, y como él se comporta agresivamente frente a cualquier posición contraria a la suya, denuncia la búsqueda de tal inteligibilidad como "esencialismo". Esta es la palabra milagrosa con la cual se protege de cualquier crítica —otra palabra es "trivial".

Constatado esto, podemos referirnos ahora al sentido en el que Popper usa la palabra institución:

"La *expresión "institución social"* se usa aquí en un *sentido muy amplio, que* incluye cuerpos de carácter tanto público como privado. Así, la usaré para describir una empresa, sea ésta una pequeña tienda o una compañía de seguros, y de la misma forma una escuela, o un "sistema educativo", o una fuerza de policía, o una iglesia, o un tribunal (Subrayados nuestro) (33)".

Popper ni siquiera intenta una definición. Sustituye la palabra por un mero listado de ejemplos, quedándose en un estado pre-científico de acercamiento al concepto "institución social". De este sinnúmero de instituciones meramente ejemplificadas, hace después afirmaciones universales que carecen absolutamente de sentido sin una definición correspondiente del fenómeno referido. De una serie de ejemplos no se puede hacer una afirmación general y universal.

Lo que más llama la atención en este listado es el hecho de que solamente contiene instituciones parciales. Ciertamente, esto no es un "sentido muy amplio" de la expresión sino un "sentido muy estrecho". Hay otro hecho que también llama sumamente la atención: el que en este listado faltan las dos "institucionalidades" que juegan el papel clave en sus discusiones del progreso infinito:

Estado y planificación, por un lado; mercado y relaciones mercantiles, por el otro. Se trata precisamente de las instituciones universales que, como institucionalidades, engloban a todas las otras “instituciones parciales”.

De estas instituciones parciales. Popper afirma ahora:

“El ingeniero o técnico fragmentario reconoce que *sólo una minoría de instituciones sociales se proyecta conscientemente, mientras que la gran mayoría ha “nacido” como el resultado impremediatado de las acciones humanas* (Subrayado de Popper) (34).

Según este punto de vista, las instituciones sociales no proyectadas pueden nacer como *consecuencias involuntarias de acciones racionales:* exactamente como un camino puede ser formado sin ninguna intención de hacerlo por gente que encuentra conveniente usar un sendero que ya existe (como observa Descartes) (Subrayado de Popper) (35)”.

Sin embarro, ninguna de las instituciones del listado de Popper puede jamás nacer ni crecer de manera impremeditada o como consecuencia involuntaria de acciones racionales. ¿Acaso una tienda, un tribunal, una fuerza policial o una Iglesia aparecen sin premeditacion? Si eso, posiblemente, vale para un camino. ¿por qué ha de valer para una tienda? ¿Es acaso el camino una institución social? No lo sabemos porque Popper no la define, no obstante, usualmente no lo es. ¿Que son entonces las instituciones no-intencionales? Solamente en un aparte Popper hace una mención que podría indicarnos algo, cuando se refiere a “las instituciones no proyectadas (como el lenguaje)” (36). De repente el lenguaje es ahora una institución, y nadie sabe por qué.

Pero enseguida Popper nos tranquiliza:

“Pero por muy fuertemente que le impresione este importante hecho (del surgimiento de instituciones no proyectadas), como tecnólogo o como ingeniero (el técnico fragmentario) las contemplará desde un punto de vista “funcional” o “instrumental” (37)”.

Gracias a Dios, porque ¿qué vamos a pensar de un ingeniero social que espera que empresas, tribunales y escuelas crezcan como árboles?

Esta incapacidad de enfocar racionalmente las instituciones sociales, Popper la demuestra nuevamente al discutir el *status* metodológico de las instituciones como objeto de las ciencias sociales:

"Porque la mayoría de los objetos de la ciencia social, si no todos ellos, son objetos abstractos, son construcciones *teóricas.* (Incluso "la guerra" o "el ejército" son conceptos abstractos, por muy extraño que esto suene a algunos. Lo que es concreto es las muchas personas que han muerto, o los hombres y mujeres en uniforme, etc.) Estos objetos, estas construcciones teóricas usadas para interpretar nuestra experiencia, resultan de la construcción de ciertos *modelos* (especialmente de instituciones), con el fin de explicar ciertas experiencias —un método teórico familiar en las ciencias naturales donde construimos nuestros modelos de átomos, moléculas, sólidos, líquidos, etc... Muy a menudo no nos damos cuenta de que estamos operando con hipótesis o teorías y, por tanto, confundimos nuestros modelos teóricos con cosas concretas (Subrayados de Popper) (38)".

Lo que Popper advierte a otros en esta última frase, es precisamente lo que él esta haciendo al identificar expresamente instituciones con conceptos abstractos, por un lado, y el modelo teórico de la institución con esta institución, por el otro. Según Popper la institución es teoría, y esto en un sentido propiamente "esencialista". Lo que él admite fuera de esta identidad entre construcción teórica e institución, son nada más que los elementos visibles de la institución. El ejército por lo tanto es, por una parte, como elemento concreto, un conjunto de hombres uniformados y, por la otra, construcción teórica. Entre estos dos polos —elementos concretos visibles y construcción teórica— no hay un elemento objetivo intermedio que sea el "objeto institución", como un procedimiento objetivamente válido de organizar estos elementos concretos visibles. De lo que se sigue que la construcción teórica de la institución no tiene un elemento objetivo de referencia, sino que es ella misma la empiría sobre la cual gira.

Pero un grupo de hombres uniformados no tiene por qué ser el ejército. Pueden ser ladrones que se hacen pasar por el ejército; también se puede tratar del capitán de Köpenick. ¿Como se verifica que se trata del ejército? Solamente por su pertenencia a la institución ejército, que no es sensorialmente perceptible sino que es una relación social objetivada. El modelo teórico se refiere a esta relación social objetivada y, en consecuencia, puede ser falso o verdadero, pero jamás *es* la institución. En las ciencias naturales tampoco el modelo del átomo es el átomo pues los modelos del átomo pueden acertar o no la realidad no directamente perceptible de este. También allí la realidad del átomo se encuentra fuera del modelo y rige sobre lo acertado o no de éste.

Con tal imagen de las instituciones, la conclusión de Popper sólo puede ser vacía:

"No se pueden construir instituciones infalibles, esto es, instituciones cuyo funcionamiento no dependa ampliamente de personas: las instituciones, en el menor de los casos, pueden reducir la incertidumbre del elemento personal, ayudando a los que trabajan por los fines para los cuales se proyectaron las instituciones, sobre cuya iniciativa y conocimiento personales depende principalmente el éxito de éstas (Las instituciones son como fortalezas. Tienen que estar bien construidas y *además* propiamente guarnecidas de gente) (39)".

No sabemos todavía lo que son estas instituciones ni por qué hacen falta, pero lo que Popper si sabe es que hay que *defenderlas.* No tiene siquiera por qué analizar la razón. El lenguaje, que según Popper también es una institución, (¿es igualmente una fortaleza? No se sabe ni qué defender ni por qué defenderlo; lo que se sabe es que hay que defenderlo: ¡quítense la cabeza, pónganse el casco!

La pista por donde se podría buscar una solución a esta dificultad del tratamiento de las instituciones por parte de Popper, se encuentra máss bien a partir de aquellas instituciones que éste calla en su listado. Son dos, principalmente, las instituciones que Popper no menciona, pero que son precisamente el objeto de su análisis del progreso infinito. Se trata del *mercado* y del *Estado.* Ninguna de ellas es institución parcial sino que ambas engloban al conjunto de

todas las instituciones parciales; de hecho, son "institucionalidades" y no "instituciones parciales" porque contienen los criterios de organización del conjunto de las instituciones parciales. Por eso están en todas partes, y a la vez en ninguna. Nunca encontramos el mercado, siempre empresas; no obstante, la conexión del conjunto de empresas entre sí es esta "institucionalidad mercado". Tampoco nunca nos encontramos con el Estado sino con algunos de sus órganos que son instituciones parciales, si bien la "institucionalidad Estado" es la configuración de éstas.

Estas institucionalidades van siempre juntas, y de ellas se puede decir que se desarrollan de una manera "no proyectada", en analogía con el lenguaje, sin ninguna necesidad de considerar a éste como una institución. De cada institución parcial conocemos el fundador, el proyecto de su fundación y sus pasos de reformulación o, por lo menos, podríamos conocerlos. Del Estado y del mercado no es posible conocer ningún fundador, porque no aparecen por un acto de fundación. Fundando "intencionalmente" instituciones parciales, se fundan y se reformulan de una manera "no-intencional" el mercado y el Estado, la sociedad civil y la sociedad política.

No-intencional no significa, por supuesto, sin conflicto. Es un requerimiento a partir de problemas reales que en el marco de las instituciones parciales existentes no tienen solución, pero que en caso de no solucionarse, se hacen presentes en la vida social con una fuerza siempre mayor a partir de los sujetos afectados. Esto impulsa el conflicto en función de una readecuación institucional, hasta que el reordenamiento institucional es capaz de responder a la solución de tales problemas. Se sienten los problemas, se proyectan instituciones para solucionarlos y de manera no-intencional se desarrollan el Estado y el mercado que se imponen siempre de nuevo. Por eso podemos decir que a la historia de las instituciones parciales subyace un desarrollo no-intencional de la institucionalidad del mercado y del Estado, sea cual sea la intención de los actores de esta historia.

Los análisis del progreso infinito por parte de Popper, indican muy bien esta, manera no-intencional del Estado y del mercado si se abstrae de conclusiones tales como la "imposibilidad lógica" de la

planificación. En la Unión Soviética el primer proyecto intencional fue, efectivamente, una planificación "de todo" con la sustitución definitiva del mercado. El proceso de transformación de este proyecto de la planificación "de todo" en una planificación de la sociedad "como un todo", basada en las relaciones mercantiles y, por lo tanto, reconociendo la imposibilidad de la planificación "de todo", esta todavía en curso y no es explicable sino como un desarrollo no-intencional de esta planificación. Lo es, si bien cada paso de la transformación tiene que darse en instituciones parciales y, por consiguiente, intencionalmente. Se trata de transformaciones inevitables, aunque nadie las quiera hacer, pero que tienen que hacerse si la sociedad quiere sobrevivir. No hacerlas, sería un suicidio colectivo.

Por lo tanto. transformaciones de este tipo son obligatorias; son leyes históricas, si se quiere, que no tienen nada que ver con esencialismos ni con fantasmas como el historicismo de Popper. Sin embargo, Popper parece rechazar su análisis por un *a priori* anti-socialista dogmático, lo que explicaría su incapacidad de llegar a analizar el propio proceso de institucionalización. Porque hoy el mundo capitalista se encuentra frente a una crisis —crisis ecológica, crisis de desempleo, crisis de pauperización— cuya solución desborda los límites de la sociedad capitalista, pues exige una planificación de la sociedad y de la naturaleza "como un todo" e implica la transformación de la sociedad capitalista misma. En el grado en que tal conclusión es cierta, se produce un desarrollo no-intencional que no puede sino romper a la sociedad capitalista misma y que resulta a partir de acciones intencionales dirigidas a la solución de estas crisis fundamentales. Pero no se trata de leyes inexorables, dado que siempre existe la alternativa del suicidio colectivo, en el cual se puede buscar el último testimonio de la libertad burguesa.

2. La lógica de la investigación científica

A partir del análisis de la planificación, la competencia y el proceso de institucionalización desde el punto de vista de Popper, así como de nuestra crítica a sus planteamientos, podemos volver ahora sobre la critica de la metodología popperiana. Se trata, ante todo, de sus

dos conclusiones principales: su crítica de la inducción y su principio de demarcación entre ciencia y metafísica. Las dos están estrechamente vinculadas entre sí y su discusión permite resumir la problemática de la metodología de Popper.

2.1. La crítica de la inducción por parte de Popper

Podemos partir de dos ejemplos que Popper considera de inducción. El primero afirma que “el sol saldrá mañana y se pondrá cada veinticuatro horas” (40) y Popper sostiene que ha sido refutado. Ahora bien, notemos que se trata de una regla empírica y no de una ley científica. Ninguna ley de las ciencias empíricas sostiene regularidades de este tipo que son modelos de la ley, pero jamás la ley misma. Por lo tanto, si mañana no sale el sol y se extingue, ninguna ley científica está cuestionada. La ley de gravedad únicamente sostendría que el sol no se puede extinguir sino en términos de esta misma ley. Así pues, el ejemplo es absolutamente irrelevante para la discusión de la inducción de las ciencias empíricas.

El segundo ejemplo afirma que “todos los hombres son mortales” (41). Este enunciado es de inducción en cuanto sostiene que es imposible que un hombre sea inmortal, pero en este caso tampoco se trata de una ley; estamos ante un principio empírico general de imposibilidad cuyo juicio correspondiente tiene carácter apodíctico. Popper, en cambio, argumenta que es falsable y, además, que ya fue *falsado.* Sin embargo, su argumento (42) no es más que un progreso infinito con su mala infinitud correspondiente. Por otra parte, es absolutamente contradictorio y linda en lo económico.

Nuestra conclusión es que, en el caso en que la inducción tenga relevancia en las ciencias empíricas, la tendrá en la formulación de los principios empíricos generales de imposibilidad. Y si bien el enunciado de la mortalidad forma un principio de imposibilidad, no entra directamente en la formulación de leyes empíricas. Por consiguiente, hay que cambiar a otro enunciado para demostrar la incidencia de la afirmación de imposibilidades en las ciencias empíricas.

Otro ejemplo muy querido por Popper, es el enunciado según el cual es imposible que el hombre construya un *perpetuum mobile.* Vamos a citar este principio en tres formulaciones diferentes, dos de las cuales son de Popper.

2.1.1. La posibilidad del *Perpetuum Mobile*

Con esta manera de formularlas vemos que las leyes naturales pueden compararse a "vetos" o "prohibiciones"... Y precisamente por esto es por lo que son *falsables:* si aceptamos que es verdadero un enunciado singular que —como si dijéramos— infringe la prohibición, por afirmar la existencia de una cosa (o la aparición de un acontecimiento) excluida por la ley, entonces la ley queda refutada. (Tendríamos un ejemplo con: "En tal o cual sitio hay un aparato que es una máquina de movimeinto perpetuo") (43)".

La tesis es unívoca: la imposibilidad del *perpetuum mobile* es considerada hipotética; el enunciado que afirma la existencia de un *perpetuum mobile* en tal o cual lugar es considerado un enunciado básico, es decir, un enunciado que se refiere a un acontecimiento posible, aunque todavía no se da. En consecuencia, Popper niega la imposibilidad del *perpetuum mobile.*

2.1.2. La imposibilidad del *Perpetuum Mobile*

Tonemos ahora la descripción que un físico hace de este mismo ejemplo:

"Así la termodinámica busca derivar a partir del resultado general de la experiencia, según el cual un *perpetuum mobile* es *imposible, de manera analítica* relaciones fijas (Bindungen), a las cuales *deben* los acontecimientos singulares. (Traducción nuestra) (44)".

En otro lugar, el mismo Einstein habla en relación a estos resultados generales de la experiencia de "inducción a partir de la experiencia" (45), refiriéndose al juicio según el cual nuestro espacio de experiencia es euclidiano.

Aquí también la tesis es unívoca: la imposibilidad del *perpetuum mobile* es considerada apodíctica; además, se subraya el carácter categorial del juicio, cuando se afirma que se derivan de manera analítica relaciones fijas que deben seguir los acontecimientos.

2.1.3. La solución ambivalente

Popper vuelve posteiormente al mismo ejemplo en estos términos:

"Por ejemplo, la ley de la conservación de la energía puede ser expresada por: "No se pude construir una máquina de movimiento continuo..." (46)".

Ahora la afirmación es ambigua, pero, bajo un aspecto determinado, contraria a la de Einstein. "No se puede construir...", puede significar una imposibilidad estricta, o bien una simple constatación de que hoy todavía no se puede. Solamente en el segundo caso se afirma la *falsabilidad.*

Por otro lado, Popper sostiene que de la ley de la conservación de la energía se sigue que no se puede construir un *perpetuum mobile.* El físico, en cambio, sostiene lo contrario: la formulación de la ley se sigue de manera analítica de esta imposibilidad. A estas imposibilidades Einstein las llama "principios", y a las leyes derivadas de tales imposibilidades "leyes de principios" *(Prinziptheorien),* y añade:

"...la ventaja de las teorías de principios es su perfección lógica y la seguridad de sus fundamentos. (Taducción nuestra) (47)".

Así pues, Popper resulta una especie de alquimista que busca el *perpetuum mobile*. Solamente puede reprocharle al alquimista que se haya apresurado demasiado, ya que el *perpetuum mobile* recién se podrá construir en un futuro todavía no determinado. En la visión de Popper, el alquimista aparece como el sastre de Ulmo que en el siglo XV construyó una especie de avión: se lanzó desde la catedral de Ulmo y se mató. Es decir, intentó algo que recién siglos después sería posible, pero su visión era realista. La ciencia empírica

moderna, en cambio, surge a partir del momento en el cual se declara la búsqueda del *perpetuum mobile* como una búsqueda de algo definitivamente imposible. En efecto, con esta declaración de imposibilidad radical se da lugar a la formulación de la ley de conservación de la energía como categoría básica de las ciencias naturales. El sastre de Ulmo era un realista prematuro; el alquimista, por el contrario, un ilusionista. Descubriendo la ilusión de uno, se descubre el realismo del otro.

Ahora bien, aunque la imposibilidad del *perpetuum mobile* se descubre por los muchos casos en los cuales el intento fracasa, se le formula como juicio por una evaluación de todos los hechos posibles a partir de esta experiencia necesariamente puntual. No hay ninguna deducción que pueda justificar tal juicio de imposibilidad, pero recién la formulación apodíctica del juicio permite una ciencia empírica. La prueba de la validez del juicio de imposibilidad implica, por lo tanto, la validez del conjunto de todos los conocimientos derivados a partir de él. Si este juicio fuera falso, el conjunto de conocimientos derivados de él —en este caso, toda la ciencia natural— sería falso.

Se establece, entonces, una relación entre la totalidad del mundo físico, la totalidad del conocimiento de este mundo físico y el principio de imposibilidad del *perpetuum mobile*. Si este fuera falso, todo el conocimiento de las ciencias naturales sería falso; la imposibilidad de que esto sea así, afirma, inductivamente, el propio principio de imposibilidad del cual se partió. Por consiguiente, se desemboca en un círculo “auto-validante” en cuanto se declara a los conocimientos científicos derivados del principio de imposibilidad y al espacio tecnológico que abren, como el conocimiento verdadero del mundo. Como el principio de imposibilidad del *perpetuum mobile* describe todo el ámbito de la acción tecnológica humana, la generalización de este principio lleva a la reducción de la acción humana a su aspecto tecnológico. Luego, el principio de imposibilidad solamente vale para la acción tecnológica, y esta acción lo verifica inductivamente. No existe la más mínima razón para aceptarlo de por sí y para la praxis humana total. La ciencia empírica deriva lo que el hombre puede hacer con el mundo en cuanto se acerca tecnológicamente a éste.

En los análisis anteriores, habíamos visto ya en que términos trata Popper los principios de imposibilidad en las ciencias sociales. En el caso de la imposibilidad del conocimiento humano ilimitado, abandona toda la ambigüedad que sostiene cuando habla de las ciencias naturales. En lo referente a la negación de los principios de imposibilidad, habla de "utopismo" —y hasta del "diablo"— y ofrece la democracia pensada en sus términos metodológicos como la "llave para el control de los demonios". Condena, en los términos más dogmáticos pensables, la consideración de los principios de imposibilidad como principios hipotéticos y falsables, como resultado del demonio.

Pero si la imposibilidad del *perpetuum mobile* es simplemente una hipótesis, ¿por qué no lo será también la imposibilidad del conocimiento ilimitado? Este "utopismo" no es más que el resultado de su metodología, la cual declara todos los enunciados científicos como falsables y no puede admitir imposibilidades apodícticas, a no ser como derivadas de contradicciones de la lógica formal. Por esto su afirmación de la imposibilidad de un conocimiento ilimitado es cierta, si bien la afirmación contraria ni sería diabólica ni se conoce a nadie que la haga. Pero esta afirmación da al traste con su propia metodología pues implicaría —si Popper fuera coherente la aceptación de juicios apodícticos de imposibilidad cuya validez no puede ser sino inductiva, desembocando en un "círculo autovalidante".

2.2. El criterio de la demarcación

Para ver las implicancias del análisis de la inducción sobre el criterio de la demarcación que Popper propone, vamos a hacer un listado de los principios empíricos generales de imposibilidad que este menciona explicitamente:

1) Es imposible que el hombre construya un *perpetuum mobile.*
2) Es imposible un hombre inmortal.
3) Es imposible que un hombre viva sin alimentos.
4) Es imposible que un hombre pueda tener conocimientos ilimitados.

5) Es imposible un hombre para el cual no valga la discursividad del tiempo.
6) Es imposible que para un hombre no valga la discrecionalidad del espacio.

Todas estas imposibilidades son fácticas, de validez inductiva y de afirmación apodíctica. Por lo tanto, su posibilidad imaginaria no contiene la más mínima contradicción lógica. Popper acepta estas afirmaciones como científicas; de ahí que las considere como falsables. Para la primera construye explícitamente el falsificador que él considera un enunciado básico (48). Según esta indicación de Popper, podemos construir ahora los falsadores para cada una de estas imposibilidades:

1) Este es un *perpetuum mobile.*
2) Este hombre es inmortal.
3) Este hombre vive sin alimentos, o, alternativamente, este hombre tiene una productividad ilimitada del trabajo donde esté y, por lo tanto, nunca le pueden faltar alimentos.
4) Este hombre tiene conocimientos ilimitados.
5) Este hombre se mueve en el tiempo según su voluntad hacia atrás y hacia adelante y puede estar en varios momentos a la vez.
6) Este hombre se mueve según su voluntad instantáneamente en el espacio y puede estar en varios lugares a la vez.

Este es el mundo de los falsadores de los principios empíricos generales de imposibilidad. Si exceptuamos la existencia de Dios, que en los falsadores no aparece, este mundo es el conjunto de todos los mundos metafísicos y religiosos hasta ahora pensados y, probablemente, posibles de pensar (excluyendo mundos lógicamente contradictorios).

Ahora bien, Popper declara explícitamente al primer falsador como enunciado básico (49) e insinúa este carácter de enunciado básico para el segundo (50). Por consiguiente, tiene que considerar a todos estos falsadores como enunciados básicos en el sentido de su propia definición, pero entonces todos los milagros pensados alguna vez por los hombres aparecen ahora como posibles enunciados básicos. Se trata, sin duda, de un mundo maravilloso de los falsadores de lo imposible.

Si ahora resulta que estos falsadores son enunciados básicos, ¿por qué busca Popper un criterio de demarcación entre las ciencias y la metafísica? La metafísica la tiene ya dentro de las ciencias por su tesis de la falsabilidad de todos los enunciados científicos. El no descubre ni una diferencia seria entre estos falsadores maravillosos y el enunciado: "este cuervo es blanco".

Veamos primero la definición de "enunciado básico" tal como Popper la explicita:

"Los enunciados básicos Son, por tanto, en el modo material de hablar, enunciados que afirman que un evento observable acontece en una región individual del espacio y el tiempo (51)".

Esta definición parte ya de un tiempo discursivo y un espacio discreto; en consecuencia, el enunciado de estos caracteres del tiempo y del espacio —que es un enunciado empírico— no puede ser falsable pues, necesariamente, sus falsadores potenciales se encuentran fuera del tiempo discursivo y del espacio discreto. Luego, los falsadores correspondientes (Nos. 5 y 6 de nuestro listado) no son enunciados básicos.

Pero quedan los otros cuatro, de los cuales por lo menos uno —el referente al *perpetuum mobile*—Popper sostiene explícitamente que es enunciado básico. Por implicación, los otros lo tienen que ser también. Siendo enunciados básicos, formulan los posibles falsadores de los principios de imposibilidad correspondientes. Estos enunciados básicos hay que considerarlos como acontecimientos posibles, aunque de hecho no ocurran:

"En lugar de hablar de enunciados básicos excluidos o prohibidos o por una teoría, podemos decir que ésta excluye ciertos acontecimientos posibles, y que quedará falsada si tales acontecimientos posibles acontecen realmente (52)".

Los falsadores maravillosos describen, por tanto, acontecimientos posibles. Sin embargo, el principio de imposibilidad al cual tienen que *falsear* sostiene, precisamente, la imposibilidad de tales acontecimientos. La tesis de la imposibilidad del *perpetuum mobile*

sostiene que el enunciado: "Este es un *perpetuum mobile*", no es un enunciado básico en el sentido de Popper. Lo mismo vale para todos los principios de imposibilidad. En cuanto forman juicios apodícticos, implican que sus posibles falsadores describen acontecimientos imposibles por lo que no pueden ser enunciados básicos (que describen acontecimientos posibles, según Popper).

Si restringimos ahora los enunciados básicos a acontecimientos posibles dentro de los límites del conjunto de los principios empíricos generales de imposibilidad, podríamos cambiar la definición de Popper en el sentido siguiente: Los enunciados básicos afirman que un evento observable acontece en una región circunscrita por los principios empíricos generales de imposibilidad, incluyendo en ellos el tiempo discursivo y el espacio discreto. Si efectivamente hay principios de imposibilidad en las ciencias empíricas, los enunciados básicos solamente se pueden definir en estos términos. De esta forma, el enunciado: "Este es *perpetuum mobile*", no es un enunciado básico, pues se refiere a un acontecimiento imposible; mientras que el enunciado: "Este es un cuervo blanco", si es un enunciado básico.

En cuanto que Popper tiene que aceptar esta reformulación, toda su metodología se invierte. De los principios de imposibilidad se derivan de manera analítica" leyes de las ciencias empíricas, para usar la expresión citada de Einstein. Así, la ley de la conservación de la energía se deriva analíticamente de la imposibilidad del *perpetuum mobile*. Su única referencia empírica está en el principio de imposibilidad correspondiente, de ahí que esta ley no es falsable pues su falsador potencial no se refiere a un acontecimiento posible sino imposible. Carácter falsable tienen exclusivamente las condiciones iniciales a través de las cuales esta ley puede aparecer en la realidad, pero ella sola no informa nada sobre la realidad. Si llamamos a todas aquellas leyes que se derivan de manera analítica de algún principio de imposibilidad, leyes generales, se sigue entonces que las leyes generales de las ciencias empíricas —las leyes de principio de Einstein— no son falsables en principio. Por lo tanto: si un enunciado científico es falsable, no puede ser una ley empírica general; y si es una ley empírica general, no puede ser falsable.
Esto es lo contrario de lo que afirma Popper:

“*En la medida que un enunciado científico habla acera de la realidad, tiene que ser falsable; y en la media en que no es falsable, no habla acerca de la realidad*(53)”.

Pero las leyes empíricas generales siguen siendo empíricas y, en consecuencia, pueden se revaluadas en términos empíricos. Por otra parte, como se siguen analíticamente de los principios de imposibilidad, su contenido empírico es el mismo que ya tienen estos principios. De este modo, experimentación de las leyes generales es la base de experimentación de estos principios, de ahí que en el grado en que estos principios tienen validez por inducción, la tienen también las leyes generales. Son leyes de validez inductiva pero esta experimentación no las puede falsar por cuanto, si se muestra su falsabilidad, dejan de ser leyes generales y tienen que ser sustituidas por otras formulaciones que resulten ser no-falsables, pues solamente en esta forma pueden indicar el límite de posibilidad. Esta reformulación puede ser necesaria únicamente por dos razones. La primera, se refiere al caso en que el principio de imposibilidad del cual se deducen resulta falsable, en cuyo caso éste tiene que ser reformulado hasta que deje de serlo para poder servir como principio. La segunda razón se refiere a la posibilidad de errores de deducción en la derivación analítica de la ley general. En el sentido de esta experimentabilidad son contrastables, pero no falsables. Falsables son únicamente las condiciones iniciales de modelos de tales leyes generales.

Podemos ver ahora como enfoca Popper este problema de los principios de imposibilidad que le fuera planteado por William Kneale (54). Popper acepta la expresión, no así el concepto (55). Siguiendo a Kneale habla de principios de imposibilidad o de principios de necesidad, siendo la necesidad la expresión positiva de la imposibilidad. Lo imposible y lo necesario cubren conceptualmente el mismo contenido, visto desde dos ángulos, y describen la imposibilidad como límite necesario.

Sin embargo, Popper corta toda posibilidad de discusión por su insistencia en su nueva concepción de la inducción, concepción que sigue a la de Hume. Para Popper, inducción es “la doctrina de la primacía de las repeticiones” (56), en referencia a repeticiones de fenómenos del tipo: todos los días se sale el sol en tal lugar.

Pero notemos que aquí se trata de repeticiones de hechos positivos, mientras que los principios de imposibilidad se refieren a repeticiones de “imposibilidades”. En efecto, que los nuevos intentos de construir *perpetuum mobiles* siempre vuelven a fracasar, es algo distinto de la afirmación: los manzanos todos los años dan manzanas. La ciencia empírica sólo está preocupada por la inducción a partir de imposibilidades, no de hechos, pues sus leyes se derivan de tales imposibilidades y no de la regularidad de hechos.

A todo esto Popper añade una confusión que torna vacía su metodología. Que un enunciado empírico —y enunciados empíricos incluyen los principios de imposibilidad— pueda ser falso en términos empíricos, no implica que sea falsable. Popper ha definido la falsabilidad por su definición de enunciados básicos que tienen que expresar acontecimientos posibles. Que un enunciado empírico sea falso, ya no implica necesariamente que sea falsable. Sin embargo, como con los principios de imposibilidad aparece el problema de enunciados empíricos no falsables, él se apoya en el hecho de que también pueden ser falsos empíricamente para deducir que sean falsables. Esto produce una confusión que recorre todo el capítulo.

El problema clave sigue siendo el que Popper trate de negar una diferencia cualitativa inevitable en el análisis metodológico entre imposibilidades empíricas y regularidades de los hechos empíricos tales como “este es un *perpetuum mobile*” y “este es un cuervo blanco”, son de la misma índole; como los dos son falsadores de enunciados universales que pueden ser expresados como prohibiciones, los identifica. No obstante, el enunciado universal: “No es posible construir un *perpetuum mobile*”, declara una imposibilidad; en tanto que el enunciado: “Todos los cuervos son negros”, declara una regularidad que establece una simple exclusión contingente de los cuervos blancos. Por esta razón, del primero se siguen leyes generales, mientras que del segundo solamente se siguen condiciones iniciales que pueden cambiar sin que esté en juego ninguna ley general.

Podemos concluir entonces que en el grado en que sea necesario aceptar en las ciencias empíricas la distinción entre dos tipos de inducción y entre dos tipos de enunciados empíricos, de los cuales únicamente uno es falsable y el otro no, el criterio de demarcación de Popper cae. El límite entre enunciados falsables y enunciados no-falsables deja de determinar el límite entre ciencias empíricas y ciencias no empíricas (que Popper suele llamar metafísica). De esta manera, la crítica que Popper hace a Carnap, a quien reprocha que su criterio de las ciencias deja afuera todas las ciencias, se dirige ahora contra el mismo Popper. Efectivamente, al excluir de la ciencia empírica todos los enunciados no-falsables, destierra de la ciencia los principios de imposibilidad y, consecuentemente, las leyes empíricas generales que se derivan analíticamente de ellos. Tratese de las ciencias naturales o de las ciencias sociales, el conjunto de ellas queda, según el criterio de demarcación de Popper, fuera de la ciencia en cuanto sus leyes generales quedan también excluidas.

Aparentemente, Popper evita esta conclusión mediante la declaración de tales principios de imposibilidad como falsables. Sin embargo, la lógica de esta tesis hace perder a Popper toda la base de su crítica a las utopías. Ciertamente, al considerar los principios de imposibilidad como hipotéticos y falsables, no puede enunciar sus falsadores —los falsadores maravillosos— como "imposibles", sino que los tiene que tratar en el sentido de un "todavía no posible". Se abre así un campo infinito de metas humanas aparentemente posibles que incluye, por supuesto, todas las metas que Popper suele llamar "utópicas". Luego, todas las utopías que el critica vuelven a ser factibles, por lo menos en principio, si bien ahora como resultado de un *progreso técnico* indefinidamente largo. La radicalidad de este "utopismo popperiano" se anuncia ya expresamente en su tesis según la cual el enunciado: "Todos los hombres son mortales", ya está falsado. Si este enunciado ya está falsado, no hay meta, por infinita que sea, que no esté al alcance del progreso técnico.

Así pues, Popper no supera la utopía ni logra una crítica de ella. Lo que hace es transformarla de una utopía de liberación del hombre —de una utopía de la praxis— en una utopía del progreso técnico: no hay metas que este progreso técnico no pueda alcanzar. Traslada

la fuerza utópica a la tecnología y a la inercia objetiva de su progreso, y la hace actuar así en contra de la libertad humana. El cielo en la tierra no lo promete precisamente Marx; es Popper quien lo promete, pero lo promete por la fuerza ciega de la tecnología, integrando incluso su "mito de la inmortalidad" en esta hipóstasis del capitalismo desarrollado de hoy.

Estas dos últimas críticas al pensamiento de Popper, aclaran ya lo que consideramos su aporte principal a la discusión científica de hoy. Se trata, por un lado, de su teoría de la falsabilidad; por el otro lado, de su crítica del pensamiento utópico. En los dos casos se trata de pasos decisivos, sin embargo, en ninguno de ellos logra Popper coherencia en sus posiciones. Consideramos que una de las principales explicaciones de este hecho se halla en los prejuicios ideológicos de Popper. Hay que ir más allá de sus planteamientos para poder dar sentido a los aportes que el hace.

2.3. El núcleo metodológico de las ciencias empíricas

Si bien se tiene que rechazar el criterio de demarcación de Popper, los falsadores trascendentales de los principios de imposibilidad siguen siendo parte de las ciencias empíricas. No siendo enunciados básicos ya no son falsadores empíricos, de lo que se sigue que los principios de imposibilidad resultan no-falsables en el sentido de la definición de Popper. No obstante, en cuanto estos principios sostienen su imposibilidad están presentes en su forma negada en los enunciados correspondientes, especialmente en las teorías generales de todas las ciencias empíricas. Si el enunciado: "Es imposible construir un *perpetuum mobile*" es un enunciado empírico, entonces el *perpetuum mobile*" es un concepto perteneciente a las ciencias empíricas. Lo mismo vale para otros enunciados; si el enunciado: "Es imposible que el hombre tenga un conocimiento ilimitado" es científico, entonces "el hombre con conocimientos ilimitados" es un concepto de las ciencias empíricas. Es decir, aunque los falsadores trascendentales sean considerados como radicalmente imposibles, su conceptualización es parte de la misma ciencia empírica.

Según lo anterior, no podemos ya volver a pronunciar el criterio de demarcación excluyendo los *falsificadores* trascendentales y su conceptualización de las ciencias empíricas; ellos forman parte de éstas pues las leyes empíricas generales se formulan analíticamente a partir de su negación. A través de este proceso de negociaciones la conceptualización de los falsadores trascendentales influye sobre el contenido de la ley general y, a la inversa, el contenido de la ley general influye sobre la conceptualización de estos falsadores trascendentales. Constituyen como dos caras de una misma medalla, y es imposible declarar una cara como científica y la otra como no-científica. Por consiguiente, si se declara a estos falsadores trascendentales como metafísicos, la metafísica pasa a ser parte de las ciencias empíricas, con lo que el sentido mismo de un criterio de demarcación —herencia del positivismo austríaco— está en cuestión. Aparece entonces una especie de espejismo en el interior de las ciencias empíricas, por medio del cual lo posible es expresado como un espacio empírico por la negación de lo imposible. Esto presupone, por supuesto, que la imposibilidad de lo imposible no sea una imposibilidad lógica. Las imposibilidades lógicas forman una "frontera ciega" del conocimiento y de la acción. En las ciencias empíricas, En cambio, lo imposible es lógicamente coherente (en este sentido: lógicamente posible) pero, de hecho, imposible. Declarando su imposibilidad, aparece el ámbito de lo posible que no puede ser expresado de ninguna otra manera. Trascendiendo lo posible se llega a lo imposible, y la toma de conciencia de este carácter imposible de lo imposible, marca el espacio de lo posible.

Así pues, el conjunto de los mundos que entra en la reflexión de las ciencias empíricas se divide en dos: un conjunto de mundos posibles y otro conjunto de mundos imposibles. Los dos conjuntos son *lógicamente* posibles. pero al conjunto de los mundos posibles lo conocemos por la negación de la posibilidad del conjunto de los mundos imposibles, esto es, trascendiendo las posibilidades humanas Es decir, en vez de una demarcación entre lo que es científico y lo que no lo es, aparece una demarcación entre mundos posibles y mundos imposibles, en la que el conocimiento de lo posible pasa por la toma de conciencia de la imposibilidad de otro mundo que es el de los falsadores trascendentales. Ambos mundos pertenecen al ámbito de las ciencias empíricas. Quien no lo cree, que intente hacer una teoría del equilibrio económico sin recurrir al

concepto del hombre con conocimientos ilimitados o una teoría física sin recurrir a la conceptualización del *perpetuum mobile*. Ahora bien, si es científicamente necesaria la referencia a un hombre con conocimientos ilimitados, entonces este concepto es parte de la ciencia; por el hecho de negar su posibilidad, este concepto de lo imposible no deja de pertenecer a la ciencia. Con esto el mito penetra en la ciencia, si bien, por la negación de su posibilidad. aparentemente queda fuera.

Luego, vemos que el conjunto de todos los mundos concebibles en términos de coherencia formal se divide en un conjunto de mundos posibles y otro de mundos imposibles, y que la negación de la posibilidad del conjunto de los mundos imposibles es la manera de conocer lo que está en el conjunto de los mundos posibles. Entre los dos conjuntos hay, pues, una frontera que traza el límite de lo posible a la condición humana. Se trata de un límite real que, sin embargo, no puede ser conocido por la reflexión pura. En efecto, se trata de un límite experimentado, no deducible lógicamente de ninguna ley general de las ciencias empíricas, pues la formulación de estas leyes se sigue analíticamente de principios de imposibilidad que no pueden ser deducidos de tales leyes ni de ningunas otras. Por consiguiente, la imposibilidad se experimenta y, en ese proceso, se descubre su relevancia categorial para la formulación de leyes generales. Sin probar y experimentar la imposibilidad, no se la puede conocer ni introducir como categoría de la ciencia empírica.

Por otro lado, parece que no existe ninguna posibilidad de formular algo así como un listado completo de tales principios de imposibilidad. Se los descubre y a partir de allí se los hace valer, pero no puede haber un método reglamentado para eso. Así, por ejemplo, hemos visto como el principio de la imposibilidad del conocimiento ilimitado apareció en los últimos cincuenta años a través del descubrimiento de su relevancia categorial a partir de ciertas experiencias políticas ocurridas, si bien el hecho de la imposibilidad de tal conocimiento ha sido universalmente conocido y aceptado a lo largo de toda la historia humana. Lo que se descubre y funda un nuevo principio, es el hecho de que se descubre la posibilidad de juzgar la validez de teorías y prácticas a partir de este principio. Una teoría y una práctica incompatibles con tal principio son juzgadas ahora como inválidas, lo que implica la necesidad de

su reformulación. Todos los otros principios tienen una historia parecida. Ninguno de ellos aparece sin el descubrimiento de que representa un marco categorial válido para la acción humana, y si bien expresan imposibilidades conocidas frecuentemente con mucha anterioridad a su aparición, llevan a la precisión de la expresión de esta imposibilidad y empiezan a tener historia de reformulaciones y adaptaciones. Además, nunca tienen una expresión definitiva por más que aparezcan con un alto grado de seguridad.

Por esto, aunque a partir de los principios de imposibilidad surgen las categorías de la acción y del pensamiento empírico sobre esta acción, estas categorías no tienen ningún carácter *a priori* de la razón. Sí son *a prioris* prácticos, cuya existencia es la de la propia realidad y que se descubren en referencia a esta realidad; esto es, son *a prioris* existentes que se descubren *a posteriori* pero que impregnan la realidad ya antes de ser descubiertos. De ahí que las categorías puedan tener historia.

Hasta ahora hemos visto los falsadores trascendentales como imposibilidades que entran en la ciencia empírica por la afirmación de su imposibilidad. En los términos hasta aquí discutidos no pasan de esta presencia negativa de la afirmación de su imposibilidad, aunque de esta manera estén presentes en todas las leyes empíricas generales derivadas analíticamente del principio de imposibilidad en referencia. Sin embargo, también entran en su forma positiva en la formulación de las leyes generales de la ciencia.

Los falsadores trascendentales entran positivamente en las teorías de la ciencia empírica, por las idealizaciones empíricas mediante las cuales se formulan las leyes generales. Se trata de aquel método que Popper llamaba el "método cero" en las ciencias empíricas (57). En todas las formulaciones de la teoría del equilibrio económico —ya se trate de teorías de planificación optimal o del equilibrio perfecto de mercados—aparece como un supuesto teórico de su construcción racional el supuesto de la "información completa". El principio de imposibilidad sostiene que tal conocimiento ilimitado es imposible y deriva de este hecho la propia inevitabilidad, ya sea de las relaciones mercantiles, de la existencia del Estado o de la planificación. Es decir, si existiera tal información completa, ni las relaciones mercantiles ni la planificación ni el Estado, harían falta;

del principio de imposibilidad del conocimiento ilimitado se deriva la inevitabiliad de estas institucionalidades.

Sin embargo, en cuanto hacemos teorías del mercado o de la planificación, introducimos como supuesto del análisis aquel conocimiento completo cuya imposibilidad nos permite explicar el carácter inevitable tanto del mercado como de la planificación. Efectivamente, aparecen modelos del mercado perfecto o de la planificación perfecta que incluyen como supuesto teórico, la posibilidad de aquel imposible del cual se deriva la inevitabilidad del fenómeno del cual se está hablando. En el grado en el que tales reflexiones aparecen, evidentemente aparecen también en el interior de la ciencia empírica los falsificadores trascendentales en forma afirmativa, aunque no necesariamente realizable. No se afirma que este conocimiento ilimitado sea factible; lo que se afirma en este conocimiento un supuesto teórico que permite analizar teóricamente el fenómeno. Pero en cuanto se establece tal supuesto, se introducen en la ciencia empírica los falsadores trascendentales en su forma afirmativa, aunque únicamente sean afirmados como supuestos cuya no-factibilidad se conoce.

Este mismo "método cero" aparece igualmente en las ciencias naturales. Popper alude al hecho:

"Incluso aquí se puede decir, quizá, que el uso de modelos racionales o "lógicos" en las ciencias sociales, o del "método cero" tiene un vago paralelo en las ciencias naturales, especialmente en biología y en termodinámica (la construcción de modelos mecánicos, y de modelos fisiológicos de procesos y órganos) (58)".

El ejemplo más claro quizá es el de la mecánica clásica que se constituye casi enteramente por tales modelos. Si por *perpetuum mobile* entendemos una máquina que hace trabajo sin recibir energía de su exterior, podemos considerar entonces una máquina que esté en movimiento continuo y efectuando un trabajo cero sin recibir energía de su exterior, como el caso límite del *perpetuum mobile.* En esta forma aparece el *perpetuum mobile* en la mayoría de los teoremas de la mecánica clásica. El péndulo matemático es en este sentido un *perpetuum mobile,* pues es una máquina de movimiento continuo que efectúa trabajo cero y que no recibe

energía de su exterior. No obstante, el modelo del péndulo matemático se construye sobre la base de la ley de la conservación de la energía, que se deriva análiticamente del principio de imposibilidad de la construcción de un *perpetuum mobile.* También la ley de la inercia describe un caso de *perpetuum mobile* del mismo tipo, así como la ley de la caída libre y otras. El falsador trascendental del principio de imposibilidad es interiorizado por la teoría, y su forma afirmativa permite la derivación de la ley (una excepción la constituyen las leyes de la palanca, que no usan tales supuestos). También en estos casos se reconoce la no-factibiliad de este caso límite del *perpetuum mobile,* pero este conocimiento no obstruye la derivación de la ley empírica.

En todas las ciencias empíricas —ciencias sociales y ciencias naturales— aparecen tales idealizaciones empíricas que transforman lo imposible enunciado por el principio de la imposibilidad, en un posible en términos de supuesto teórico que sirve como medio de derivación de leyes. El falsador trascendental del principio de imposiblidad es transformado en supuesto teórico del análisis teórico de la empiría.

Hasta aquí los falsadores trascendentales siguen teniendo una función estrictamente teórica, por más que aparezcan en términos afirmativos como supuestos del análisis del mundo posible, y no solamente Como negados por el principio de imposibilidad. Pero hay un paso adicional que los transforma de nuevo en metas de la acción, y esto por el hecho de que los falsadores trascendentales, en su forma afirmada por los supuestos teóricos abren espacios de posibilidades tanto reales como ilusorias. Ciertamente, a partir de ellos se descubren ahora espacios posibles de desarrollos técnicos que permiten acercarse lo más posible, aunque sea ilusoriamente, a aquello que el principio de imposibilidad enuncia como lo imposible. No se puede construir un *perpetuum mobile,* pero se pueden construir máquinas que se acerquen lo más posible al *perpetuum mobile* y que tengan, por lo tanto, un gasto mínimo para hacer un trabajo determinado. El desarrollo técnico hacia máquinas más racionales está ahora abierto. Y si bien no se puede hacer una competencia perfecta, se puede extender la competencia lo más posible y asegurar una información lo más completa posible para que las empresas puedan competir racionalmente. Y si bien no se

puede hacer una planificación “de todo”, se puede hacer una planificación lo más eficiente posible. Es decir, los falsadores trascendentales, en su forma afirmativa, abren posibilidades tecnológicas de cara al futuro que sin tales horizontes no pueden ser vistas.

Lo imposible deja de ser tajante, no paraliza sino que agita. Siempre hay una meta más allá de lo ya logrado. A partir de esta forma afirmativa aparecen, por lo tanto, los progresos infinitos orientados hacia aquellas metas implicadas en los falsadores trascendentales. Pero, al abrirse este espacio del desarrollo tecnológico, aparece igualmente la ilusión infinita del progreso tecnológico o social. A través de la infinitud de este progreso técnico aquellas metas, cuya declaración de imposibilidad está en su origen, se vuelven aparentemente alcanzables. Parece haber algo así como un acercamiento asintótico a las metas trascendentales implicadas en los falsadores trascendentales, lo que da al desarrollo tecnológico la fuerza mítica de un progreso infinito. Todo lo que los principios de imposibilidad niegan, se manifiesta de repente con la apariencia objetiva de la factibilidad por la magia del acercamiento asintótico.
La utopía de los cielos nuevos y las tierras nuevas parece ahora al alcance de la acción humana a través del progreso técnico infinito y para alcanzarla, no hace falta más que empujar este progreso. Así pues, aparece una verdadera ilusión trascendental, la magia del progreso infinito, a la luz de la cual todo lo imposible se vuelve posible.

La ciencia empírica tiene un término propio de apariencia realista para esta ilusion: lo “posible en principio”. Vistos en términos del progreso infinito , los falsadores trascendentales se transforman en “posibles en principio” aunque se acepte que “nunca” se llegará a su realización. Pero este “nunca” siempre se deja en una cierta penumbra. La inmortalidad del hombre es imposible, pero es posible en principio a partir de un progreso infinito de la ciencia médica (Popper). Viajar por teléfono es imposible, pero posible en principio a partir de un progreso infinito de la cibernética (Norbert Wiener). La competencia perfecta es imposible, pero posible en principio por la tendencia al equilibrio de un progreso infinito. E1 anarco-capitalismo con su ilusión de una competencia de propietarios privados prescindiendo de todo Estado es imposible,

pero a la luz del progreso infinito resulta posible en principio (Hans Albert). Es imposible saberlo todo, pero a la luz del progreso infinito es posible en principio (Einstein). Y así para toda la ciencia empírica y para todas las imposibilidades negadas por los principios de imposibilidad que están en su origen, tanto histórica como lógicamente. Toda esperanza humana es sacada de la interrelación social y proyectada hacia la infinitud del progreso técnico, a la luz de la cual resulta posible en principio. El que nadie va a tener ya que trabajar más, resulta posible en principio; y el que las máquinas pensaran por nosotros es, otra vez, posible en principio.

Pero como la ilusión está en el propio método de las ciencias empíricas, resulta muy difícil detectarla. El mito no está fuera de la ciencia, sino que aparece en su interior. Pretende mostrar el camino al paraíso, y celosamente cuida este su monopolio. No acepta teología, pues es teología. Pretende haber secularizado al mundo, cuando en realidad lo ha mitificado.

El método de abstracción mediante el cual se deriva el mito de lo posible en principio, es descrito por Einstein en los siguientes términos:

"Supongamos que un hombre que conduce un carrito en una calle horizontal deje de repente de empujarlo. Sabemos que el carrito recorrerá cierto trayecto antes de parar. Nos preguntamos: ¿sería posible aumentar este trayecto, y cómo? La experiencia diaria nos enseña que ello es posible y nos indica varias maneras de realizarlo: por ejemplo, engrasando el eje de las ruedas y haciendo más liso el camino. *El carrito irá más lejos cuanto más fácilmente giren las ruedas y cuanto más pulido sea el camino...* significa que se han disminuido las influencias externas. Se han aminorado los efectos de lo que se llama roce o fricción, tanto en las ruedas como en el camino... Un paso adelante más y habremos dado con la clave verdadera del problema. Para ello imaginemos *un camino perfectamente alisado y ruedas sin roce alguno.* En tal caso no habría causa que se opusiera al movimiento y *el carrito se morería eternamente.*
A esta conclusión se ha llegado imaginando un experimento ideal que *jamás podrá verificarse,* ya que es imposible eliminar toda influencia externa. La experiencia idealizada dio la clave que

constituyó la verdadera fundamentación de la mecánica del movimiento (Subrayados nuestros) (59)”.

El método es el de una idealización de la empiría que se piensa en términos absolutamente perfectos, y es el mismo que vimos ya en los análisis de la planificación perfecta y de la Competencia perfecta. A objeto real se contrapone este mismo objeto en términos perfectamente funcionales, idealizándolo. De esta su idealización se deriva el espacio de lo posible como una aproximación a este objeto perfecto y absolutamente idealizado. Aparece, por un lado, la conceptualización de la ley que presupone tal idealización:

“Un cuerpo en reposo, o en movimiento, se mantendrá en reposo, o en movimiento rectilíneo y uniforme, a menos que sobre él actúen fuerzas exteriores que lo obliguen a modificar dichos estados (60)”.

Sin embargo, esta misma idealización abre un espacio tecnológico de aproximación: “Cuanto más fácilmente giren las ruedas y cuanto más pulido sea el camino”.

La construcción del método pasa por un progreso infinito que, en términos de un proceso infinito de abstracción, llega a la empiría idealizada en términos de la cual se formula la ley y que, en términos tecnológicos, lleva a una aproximación a esta empiría idealizada infinitamente lejana y que ni siquiera en un tiempo infinito se puede alcanzar. Luego; la experiencia idealizada es tal que aunque “jamás podrá verificarse”, hacia ella tiende la aproximación tecnológica que enfoca esta meta infinitamente lejana como una meta posible en principio, si bien imposible de hecho. Se trata de una meta infinitamente lejana e imposible de alcanzar, hacia la cual, sin embargo, se avanza. Pero como se avanza hacia algo inalcanzable, también este proceso técnico es de mala infinitud.

Tales progresos infinitos se descubren en los siglos XVI y XVII, tanto en las ciencias naturales (Galileo Galilei) como en las ciencias sociales (Hobbes). Llegan a transformar íntegramente la percepción de la realidad al transformar todos los objetos en puntos de partida de progresos infinitos. Esta universalización de los progresos infinitos es la raíz de las ciencias empíricas, las cuales construyen alrededor del mundo real un mundo ideal resultante de un número

indefinido de progresos infinitos En función de los cuales son interpretados los objetos reales, tanto los del mundo macrofísico como los del microfísico, los del mundo macrosocial como los del mundo intrasubjetivo.

Daremos solamente otro ejemplo, esta vez tomado de la química. El agua es transformada en H_2O, lo que nuevamente es una experiencia idealizada. En efecto, el agua real es un determinado líquido de experiencia diaria; la construcción física parte de moléculas de esta agua real y formula su composición en términos de tales moléculas. Aparece de este modo un nuevo concepto de agua pura. En la percepción del sentido común intuitivo, agua pura es agua potable limpia, sin embargo, a partir de la química aparece otro concepto de agua pura: un líquido que se compone exclusivamente de moléculas H_2O. Tal líquido es tan imposible como la carretera plana de la ley de la inercia, pues aún el agua químicamente más pura es siempre una determinada mezcla. No obstante, a partir del concepto H_2O de una empiría idealizada, aparece un espacio tecnológico de aproximación al agua químicamente pura que es infinito y no puede alcanzar su meta jamás. Se produce agua destilada que es agua químicamente lo más pura posible, pero nunca efectivamente agua pura. Para el hombre común que clama por agua pura, el agua destilada es veneno. Al hombre que clama por agua pura no se le debe dar H_2O; el agua pura del sentido común y el agua pura de la química se excluyen. El agua potable es, desde el punto de vista químico, agua tan impura como lo es el agua contaminada. Así pues, nuevamente tenemos el progreso infinito en sus dos dimensiones: la idealización de la empiría en términos de la fórmula química H_2O y la apertura de un desarrollo tecnológico infinito en términos de agua destilada lo más pura posible.

Al igual que en las ciencias naturales, en las ciencias sociales también aparecen estos progresos infinitos detrás de cualquier objeto real. En su metodología de los tipos ideales, Max Weber lo declara como *la* forma científica de comprensión. En referencia a cualquier objeto de las ciencias sociales, se construyen tales tipos ideales como espacio de comprensión y en términos de una racionalidad con arreglo a fines. El objeto real se vuelve entonces

comprensible midiendo la distancia entre este y el tipo ideal construido alrededor de él. Y. nuevamente, este tipo ideal abre un espacio tecnológico en función de una reestructuración social hacia la acción con arreglo a fines, aunque nunca la pueda alcanzar perfectamente.

La empiría idealizada abre espacios tecnológicos en el sentido de hacer ver su posibilidad. No obliga a nadie a lanzarse a la carrera del progreso tecnológico infinito, pero lo deja abierto. Por eso, antes de descubrir el método de la empiría idealizada no hay un desarrollo tecnológico sistemático y reflexionado, pues su misma posibilidad no es visible. Hay mejoras empíricas, muchas veces casuales, pero no desarrollo tecnológico conscientemente enfocado. El carruaje del que nos habla Einstein es dibujado con flores, si se lo quiere mejorar, pero no transformado tecnológicamente.

Pero, si bien una ciencia empírica solamente hace visibles espacios tecnológicos, sin llamar expresamente a llenarlos, de hecho destruye todas las razones posibles que se pueden interponer a tal desarrollo tecnológico Pareciera no haber ninguna razón seria para no aprovechar cualquier posibilidad que se abre, sin discutir siquiera hasta qué grado tales espacios tecnológicos podrían ser aparentes o hasta destructores. Así pues, la ciencia empírica implícitamente incita a la carrera tecnológica cuya posibilidad ella misma abrió; esto lo hace con base en la ya analizada ilusión trascendental. Esta vincula las ciencias empíricas con la construcción tecnológica de paraísos perdidos que se quieren recuperar. A través de la aproximación cuantitativa aparece la ilusión de que estos paraísos están al alcance humano, aunque se añada que sólo son aproximables. En términos de la aproximación cuantitativa del progreso infinito, estamos aparentemente acercándonos a la solución de todos los problemas humanos; lo que hace falta es acelerar lo más posible el desarrollo tecnológico, sin consideraciones de ninguria otra índole. De esta manera, la ilusión trascendental de los progresos infinitos empieza a devorar la propia realidad de cuya idealización parte.

Ciertamente, el progreso tecnológico infinito —de cualquier tipo— empieza a subvertir la realidad reduciéndola a una simple empiría que es campo de maniobras de los conceptos idealizados y su

arrastre sobre la humanidad. No hay nada más idealista que la ciencia-empírica sometida a la ilusión trascendental; y este idealismo, como todos los idealismos, es absolutamente destructor y de ninguna manera pragmático o racional. En forma racional, desata la irracionalidad más absoluta; es la forma en la cual el utopismo logra una destructividad absoluta desvinculado de las necesidades reales de los hombres. La empiría subvierte a la realidad, al ser esta realidad reducida a la empiría. Así como aquel que si al sediento que pide agua pura, le da agua destilada en forma de H_2O, lo mata; del misrno modo, una sociedad tecnológica que al hombre que pide trabajo, pan y techo le da una ilusión trascendental del progreso técnico, también lo mata.

Popper, que vive completamente en la ilusión trascendental, percibe esta voragine infinita como verdadera infinitud del hombre. En términos del progreso científico lo llama el "tercer mundo", y lo describe como un verdadero "encuentro del tercer tipo".

"Todos contribuimos a su desarrollo, si bien *todas las contribuciones individuales son insignificantemente pequeñas.* Todos tratamos de aprehenderlo, ya que *no podemos vivir sin entrar en contacto con él,* ...Sin embargo, el tercer *mundo ha ido creciendo hasta mas allá del alcance, no sólo de cualquier hombre, sino también de todos los hombres juntos... Sus efectos sobre nosotros se han hecho más importantes para nuestro desarrollo y el suyo propio que los de nuestra acción creadora sobre él,* ya que casi la totalidad de su crecimiento se debe a un efecto de retroalimentación... Además, siempre tendremos delante la tarea de descubrir problemas nuevos. ya que *hay una infinidad de problemas que siempre quedarán sin descubrir* (Subrayados nuestros) (61)"

Se trata de un texto seudorreligioso y mítico: "es preciso que él aumente y que yo disminuya". El progreso científico —con su secuencia de progreso técnico— es erigido en el sujeto verdadero; el hombre simplemente aparece como el servidor de este sujeto colectivo, que esta más allá de cada uno y de la humanidad entera, aunque haya surgido de ella. Se trata del mito del mundo secularizado.

Una vez que se ha caído en la ilusión trascendental, todo mundo real y presente se desvanece. Vistos a la luz del carruaje sin frotación y de la carretera perfectamente plana, cualquier carruaje y cualquier carretera se transforman en algo despreciable que sólo recobra algún sentido como paso intermedio hacia el brillo de perfección de la meta absoluta. Vista con los anteojos del H_2O. cualquier agua es sucia. Cualquier institución revienta a la luz de las instituciones perfectas, y cualquier hombre resulta ser un pecador radical. Es decir, las raíces de la seguridad frente a la realidad, desaparecen; y el mismo presente, una vez enfocado en términos del progreso infinito, también desaparece.

En términos reales, el presente es una vivencia del hombre que se extiende entre el pasado y el futuro y que tiene una extensión propia entre estos dos polos, extensión que depende del horizonte de percepción vivida de cada uno. A la luz del progreso infinito esto es totalmente diferente; no hay presente: todo es o pasado o futuro. ¿Por qué? Porque el momento se va, y ya se ha ido en cuanto que reflexionamos sobre él. No existe el presente de un día, porque al mediodía ya medio día pasó y otro medio día queda por delante. Ni los minutos ni los segundos pueden medir el presente, pues este siempre se encuentra en la línea del tiempo entre el pasado y el futuro. El presente se reduce a la parte infinitamente pequeña del segundo, y deja de existir. Pero, entonces, si el presente es visto en términos de tal progreso infinito, ningún presente se puede reivindicar; ninguna realidad tiene valor pues no es más que un paso de acercamiento a la ilusión trascendental. Y como no se vive sino el presente, no se vive sino enfrentado a la muerte. Como ya no hay más un presente, tampoco ya no hay más vida, sino una muerte que todavía no ocurrió. Luego, la vida es una muerte provisoriamente postergada.

La falacia de la argumentación implicada en la ilusión trascendental, quizá se pueda explicar por una analogía con un problema matemaático —que es sólo una analogía. En la matemática hay dos aproximaciones infinitas que nos pueden servir para tal analogía. Por un lado, la aproximación asintótica en la cual una secuencia infinita se acerca a un valor finito. Así, la secuencia 9,999... se acerca a 10, y como secuencia infinita es igual a 10. Hay otra secuencia que es una secuencia al infinito, y que en matemática no

se admite. Se trata del caso de la secuencia de los números enteros en relación al infinito; por más que se diga infinitamente la secuencia de estos números, no se llega nunca al infinito. El infinito no es un número sino una expresión más allá de cualquier número finito, por más grande que este sea. Por lo tanto, la secuencia de los números no se acerca cuantitativamente al infinito, y el número un millón no está más cerca del infinito que el número 10, aunque el número un millón sea mayor que diez. Es decir, si bien hay números más grandes que otros, no hay números más cercanos al infinito que otros. Esto tampoco implica que se pueda decir que todos los números tienen la misma distancia al infinito, pues hablar de una distancia al infinito no tiene sentido.

Con base en esta analogía, podemos decir que el mito tecnológico aparece al interpretar un desarrollo tecnológico como una aproximación al infinito que toma una meta infinita como mta de aproximación. El mito tecnológico no es el de una aproximación asintótica, dado que ésta solamente tiene lugar con metas finitas. Más bien, al dirigirse la ilusión trascendental a metas infinitas, argumenta una aproximación al infinito queni en matemáticas es admisible.

Si la meta infinita es un reloj exacto, éste puede ser posible en principio, pero sigue siendo absolutamente imposible. En consecuencia, la tecnología de relojes siempre más exactos no se acerca a la meta del reloj exacto, y el reloj de cuarzo no está más cercano del reloj exacto que el reloj de la cocina de la abuela, si bien es mucho más exacto que el reloj de la abuela. Interpetar la carrera de los relojes siempre más exactos como una aproximación al reloj perfectamente exacto, no es sino el paso decisivo para entrar de lleno en la ilusión trascendental de las ciencias empíricas. El conjunto de los falsadores trascendentales y maravillosos entra en las ciencias empíricas con este paso, y la ilusión trascendental se transforma en la idea de la humanidad que pone a esa misma humanidad a su servicio. En nombre de la empiría se escapa de la realidad, se enfrenta a ella y hasta la puede destruir. En nombre de carreteras perfectamente planas, de carruajes sin frotamiento, de relojes exactos, de una medicina que hace la vida indefinidamente larga, de máquinas que piensan, de competencias y planificaciones perfectas, en fin, en nombre de la aproximación infinita a estas

metas maravillosas, se desprecia a la realidad, se la socaba y subvierte.

Así pues, tiene pleno sentido un proyecto de liberación que exija de las ciencias empíricas el ponerse al servicio de la realidad en vez de estar al servicio de la ilusión trascendental. Y no solamente a las ciencias, sino también a la política y a toda la sociedad: que sirvan al hombre y no a tales ilusiones. Esto es tanto más necesario cuanto que ha aparecido en Estados Unidos un gobierno y todo un movimiento político que, como nunca, está inmerso en la idea fija de la realización de ilusiones trascendentales y que amenaza la propia existencia del mundo.

Esta exigencia de la puesta al servicio de la realidad por parte de las ciencias empíricas, choca con la creencia común de que estas son, precisamente, las ciencias de la realidad. Pero ellas jamás pueden decir nada sobre la realidad, pues reducen ésta a una empiría que es simple objeto de la acción tecnológica. Las ciencias empíricas no pueden decir sino lo que el hombre puede hacer tecnológicamente y no pueden dar cuenta de la realidad; no tienen ninguna ley que pueda decir algo de ésta sino en téminos de la acción tecnológica del hombre sobre esta realidad. Ninguno de los conceptos claves de la ciencia empírica son conceptos reales; todos ellos son conceptos que idealizan la empiría hasta el nivel de lo imposible, para volver sobre ella interpretándola como desviación de esta perfección imaginaria. Así. Por ejemplo, si cae una hoja de un árbol, esta caída es vista como una desviación de la caída libre idealizada que jamás puede darse. Como tal es tecnológicamente interpretable y, por lo tanto, la ley tiene sentido objetivo; pero sobre la realidad no se habla.

Y es que la realidad es lo que es, y no la idealización de eso que es. Por esto, el carruaje real parece ser una desviación del carruaje ideal sin frotamiento; la carretera real una desviación de la carretera perfectamente plana; el agua real una desviación del H_20; la competencia imperfecta una desviación del mercado perfecto; etc. La empiría es la interpretación de la realidad como desviación de una realidad idealizada en términos funcionales. Y Como las leyes de las ciencias empíricas son expresiones de esta idealización, no son reales sino que constituyen la empiría a partir de la realidad. Por consiguiente, estas leyes no tienen existencia sin que el hombre

las formule, pues son formuladas a partir de imposibilidades del hombre. No formulan imposibilidades de por sí, sino exclusivamente del hombre.

Ahora bien, por el hecho de que las ciencias empíricas derivan sus leyes generales en forma analítica a partir de principios de imposibilidad del hombre, son a la vez radicalmente antropocéntricas y tecnológicas. Esto no les quita su objetividad, pero si su monopolio de la realidad.

El científico puede muy bien decir que lo que él busca es la verdad y no aplicaciones tecnológicas, pero esa es una cuestión de motivos y no del proceder. Lo que él efectivamente hace se decide a nivel de los criterios de verdad que usa, y estos criterios de verdad de la ciencia empírica son tecnológicos pues consisten en controlar que el resultado científico sea tecnológicamente aprovechable.

El que las ciencias empíricas sean tecnológicas no significa, en modo alguno, que solamente busquen tecnologías aplicables. Eso sería falso. Lo que buscan son conocimientos en una forma tal que sea posible aprovocharlos para tecnologías. Por esta razón, el punto de vista tecnológico implica el antropocentrismo de las ciencias empíricas: el criterio tecnológico de la verdad es necesariamente un criterio que juzga a partir del hombre y sus posibilidades tecnológicas, expresadas a través de los principios de imposibilidad de la acción humana.

Por tal motivo, reivindicar la realidad frente a las ciencias empíricas, la acción política y la sociedad entera, es un proyecto de liberación con pleno sentido y que presupone una crítica de las propias ciencias empíricas en su referencia a su ilusión trascendental.

2.4. Lo teológico visto desde la perspectiva de la metodología de Popper

De los análisis anteriores se desprenden ciertos criterios para el pensamiento teológico que los teóricos popperianos hacen explícitos en varias ocasiones.

Ya hemos visto dónde ubica Popper el infierno y el demonio. Para él, ahí donde se intenta construir el cielo en la tierra se construye el infierno y, por lo tanto, quienes intentan eso son demoníacos. Es así que la democracia enspirada en la metodología de Popper aparece como "llave para el control de los demonios". Esta demonología popperiana, efectivamente onmipresente en sus escritos, es fácilmente detectable.

Sin negar que exista el problema del fracaso necesario de la construcción del cielo en la tierra y de sus consiguientes posibles resultados destructores, no se puede derivar de este hecho un juicio tan absoluto. Lo que se sigue es la necesidad del discernimiento de las utopías y de su mediatización institucional, pero no la necesidad de identificarlas con algún demonio. Si alguien quiere el infierno en la tierra lo tendrá sin necesidad de pasar por la ilusión de construir algún ciclo, pues el infierno lo hace quien quiere el infierno. El infierno del nazismo no fue ningún intento de construir un cielo en la tierra; los nazis marcharon al infierno con los ojos bien abiertos.

Quien quiere el infierno, tendrá el infierno ¿por qué entonces necesariamente ha de tenerlo aquel que quiere el cielo¿ Aunque lo produzca sin quererlo, mantiene la posibilidad de salir de él dado que el camino al infierno está asfaltado de malas intenciones, mientras que el camino al cielo lo está con buenas intenciones. Es sumamente difícil y exigente ser absolutamente malo; las buenas intenciones salvan. Esta es la única manera de evitar el maniqueísmo de la postura popperiana.

La idea de Popper de que el infierno lo hacen aquellos que quieren realizar el cielo en la tierra, es actualmente muy común. Michael Novak la expresa en los siguientes términos:

"En el mundo como es —y como Reinhold Niebuhr advirtió durante su vida intelectual ejemplar— "los hijos de la luz" forman en muchos aspectos una amenaza mayor a la fe bíblica que "los hijos de las tinieblas" (Traducción nuestra) (62)".

Si eso fuera cierto, ¿no estaríamos de vuelta en el fascismo de los nazis y gritando con ellos: ¡que vivan los hijos de las tinieblas y viva la muerte? El anti-utopismo radical desemboca en esta marcha al

infierno; marcha que se realiza con los ojos abiertos y allí donde ya Dante ubicaba el infierno: "¡Ah¡, los que entráis, dejad toda esperanza". *Sólo aquel que es capaz de soñar con un cielo en la tierra podrá construir una tierra mejor, sea su sueño como sea.*

Por esta razón nuestra crítica a Popper no puede ser una simple inversión de su crítica a la utopía. Se puede interpretar la ingenuidad de las ciencias empíricas frente a la ilusión trascendental como un intento de construir el cielo en la tierra con sus consiguientes tendencias destructoras sobre la tierra, pero de eso no se sigue que se trate de un camino que produce el infierno en la tierra.

Sin embargo, la ingenuidad frente a la ilusión trascendental conlleva igual ingenuidad frente a lo teológico. Mediante la ilusión trascendental la ciencia empírica pasa a ser mítica, dado que todas las imposibilidades de los principios empíricos generales de imposibilidad pasan a ser posibles "en principio" en vinculación con sus progresos infinitos correspondientes. El mito se integra a la realidad y ésta parece ser la realidad sin más, siendo el mito su perspectiva real al futuro. No obstante, el científico empírico se siente el único que se ha liberado del mito, cuando en realidad es quien más ingenuamente está sometido a él. Es que el mito de la ilusión trascendental parece ser la realidad, y ésta aparece entonces como realidad secularizada. Ciertamente no lo es, pero el hecho de que el mito sea percibido como realizable, aunque sea a la luz de un progreso infinito, hace aparecer el mundo como secularizado.

Por eso la ciencia empírica no es tan unidimensional como se piensa, por más que tenga tal apariencia. El hombre unidimensional tiene tantos mitos como cualquier otro hombre, sólo que, aparentemente, los tiene a la mano. Incluso el millonario que muere y se deja congelar por siglos para ser resucitado el día que la ciencia médica haya progresado lo suficiente para hacerlo, no parece vivir un mito sino algo perfectamente real, aunque sumamente curioso. A través de los progresos infinitos con su ilusión trascendental correspondientes tales hechos están integrados a la realidad.

De ahí que cuando la ciencia empírica quiere investigar el mundo mítico se dirija al mundo pasado, y preferentemente al mundo más

pasado posible, al período tribal de la pre-historia humana. Allí si se descubren mitos, pero jamás se logra ni se trata de encontrar el mito moderno. Y cuanto más se evita el análisis del mito moderno, más se destaca el mito antiguo y se constatan rescoldos marginales de estos mitos antiguos en el hombre moderno. Sin embargo, el que el mundo moderno sea mítico es algo que escapa totalmente a tales análisis.

Lo interesante es que para el hombre prehistórico tampoco hay mito. Esto es algo que nosotros descubrimos observándolo a él, pero lo cierto es que ese hombre ve su realidad tal cual, del mismo modo que el hombre moderno ve la suya tal cual. El mito de una sociedad es parte de la realidad social y no es percibido como separado de ella, por lo que describir ese mito separadamente de la realidad equivale a despedirse de él, de manera que sea fácil descubrir el mito de sociedades prehistóricas, pero que sea cada vez más difícil descubrirlo cuanto más nos acercamos a la época actual. Y es que el mito es la "esencia" vivida de la realidad, que se percibe al ver esa realidad. pero que no se distingue de ella. Atacando abstractamente tales esencias lo único que se logra es caer ingenuamente en ellas. La esencia moderna es la ilusión trascendental de los progresos infinitos, y no hay manera de evitar esta ilusión, si bien se puede tomar distancia crítica frente a ella. Sin embargo, se trata de una crítica al estilo de Kant y no de una crítica destructora al estilo de Popper.

Podemos ver esta dificultad del pensamiento de las ciencias empíricas al seguir brevemente la crítica que hace Hans Albert *(La miseria de la teología)* a la teología de Hans Küng *(¿Existiert Gott?* München/Zürich, 1978, principalmente). Nos interesa especialmente su crítica a la tesis de la resurrección de Jesús:

"¿Cómo soluciona nuestro autor el hecho de que en sí la "resurrección" y "aparición" de un muerto, por lo general, no son aceptados como posibles, ya que *sobre la base del estado actual de la ciencia* no podemos contar con acontecimientos de este tipo? (Subrayado nuestro) (63)".

Sigue diciendo que "la *'fe en la Resurrección'* es una *'radicalización de la fe en Dios'",* y concluye sobre tal fe en Dios:

“Desde hace tiempo, la cosmo-metafísica en la que estaba anclada la fe en Dios ha sufrido la erosión producida por el desarrollo de las ciencias modernas y sus elementos constitutivos, relevantes para la conservación de la fe en Dios, *hace ya tiempo que no son* componentes de *nuestra concepción del mundo.* Por ello, en la actualidad, sólo es posible conservar las suposiciones metafísicas de existencia que están vinculadas con la fe en Dios, *si se las aísla suficientemente de nuestro restante saber,* de manera tal que ya no juegen ningún papel para las explicaciones y pierdan su enraizamiento en *nuestra concepción total de la realidad* (Subrayado nuestro) (64)”.

Nos interesa, obviamente, el procedimiento formal de la argumentación y no la problemática del contenido. No preguntamos, por tanto, si existe Dios o si ha habido resurrección, sino que buscamos el método por el cual Albert se enfrenta a tales preguntas.
Llaman la atención enseguida, las referencias de juicio que él menciona. Por un lado, “nuestra concepción del mundo” y nuestra concepción total de la realidad” y, por el otro, el estado actual de la ciencia”.

Al considerar Albert que la fe en la resurrección es una radicalización de la fe en Dios, nos podemos concentrar en su argumentación referente a la resurrección. Nos dice:

“La resurrección y la aparición de un muerto, por lo general, no son aceptados como posibles, ya que sobre la base del estado actual de la ciencia no podemos contar con acontecimientos de este tipo.

Esto es claramente falso. En “nuestra concepción del mundo”, tales acontecimientos se aceptan perfectamente como posibles; son parte del mito de las ciencias empíricas. El millonario Hughes ordenó congelar su cadáver después de su muerte, para que sea resucitado algún día en el futuro cuando la medicina haya pogresado lo suficiente para volverlo a la vida y sanar su enfermedad hoy incurable. Depositó una suma de capital considerable para que los costos de su congelamiento sean cubiertos por los intereses, y para tener un capital de partida suficiente para volver a empezar sus

negocios después de su resurrección. Y tiene la esperanza de volver a congelarse el día en el cual morirá de nuevo a causa de otra enfermedad incurable en aquel futuro, para ser resucitado otra vez cuando la medicina pueda curar también esta otra enfermedad, etc. etc. Y siempre lo acompañará su fortuna, cuyos intereses devengados cubrirán con creces los costos de sus sucesivos congelamientos y resurrecciones. Y existen centenares de millonarios que proceden así.

Esto no es una simple curiosidad sino una actitud perfectamente realista a la luz del mito de las ciencias empíricas, aunque no deje de ser curioso. Y "nuestra concepción del mundo", "nuestra concepción total de la realidad", aceptan tal fe en la resurrección; es algo bien común. Claro, "al nivel del estado actual de la ciencia" no pueden resucitar pero, ¿no lo podrán hacer al nivel del "estado futuro de la ciencia"? No se ve ningún argumento que las ciencias empíricas puedan esgrimir en contra de tal fe en la resurrección, que es lo que hemos llamado la ilusión trascendental de las ciencias empíricas. Y, por supuesto tampoco se vislumbra ningún argumento al que Albert quiera o pueda recurrir en contra de esta ilusión.

Lo que "nuestra concepción del mundo" rechaza no es la "resurrección", sino la "resurrección de Jesús". En efecto, esa concepción no rechaza de ninguna manera, la resurrección de Hughes —ni la de Albert si se decide a dejarse congelar— incluso los funcionarios públicos alemanes podrían pedir una jubilación más allá de su muerte, para financiar su congelamiento hasta su futura resurrección por la medicina en constante progreso. El Estado alemán rechazaría la petición por falta de fondos, pero jamás por absurda, porque para nuestra "concepción del mundo" eso no es absurdo sino tremendamente realista.

Según la fe cristiana Jesús fue resucitado de entre los muertos por Dios. Según "nuestra concepción del mundo", el millonario Hughes será resucitado de entre los muertos por hombres que vivirán en el futuro y sabrán como hacerlo. Así pues, hay dos formas de esperanza de resurrección en juego, y no simplemente la aparente alternativa de resurrección o no-resurrección admitida por Albert. Si ahora tomamos en serio la afirmación de éste de que la fe en la resurrección es una radicalización de la fe en Dios —en verdad es al

revés: la fe en Dios es una radicalización de la fe en la resurrección—, llegamos a una disyuntiva distinta: la fe en Dios es la radicalización de la fe en la resurrección de Jesús, y la renuncia a la fe en Dios es la radicalización de la fe en la resurrección del millonario Hughes.

Entre estas alternativas no hay un criterio de verdad positivo. Que la resurrección de los millonarios congelados sea una ilusión trascendental de las ciencias empíricas sin ninguna visión realista del futuro, lo podemos argumentar únicamente recurriendo al argumento, originalmente hegeliano, de la mala infinitud de un progreso infinito que constituye proyecciones ilusorias trascendentales, pero ninguna realidad del futuro. Por otro lado, es imposible argumentar la realidad de la resurrección de Jesús. No se trata de una deficiencia de pruebas históricas sino de una imposibilidad metodológica de concebir pruebas. Cualquier prueba tendría que pasar por el filtro de las ciencias empíricas que, por su método, no pueden aceptar ni concebir pruebas. Si se buscaran pruebas, ocurriría lo que ocurre con la prueba ontológica de la existencia de Dios: cualquier prueba lo es sólo para los creyentes. El Santo Sepulcro después de la resurrección está vacío, y si no lo estuviera, no habría resurrección, pero el hecho de estar vacío no comprueba ninguna resurrección, a no ser para los creyentes. Esta imposibilidad de concebir pruebas, es resultado del carácter autovalidante de las ciencias empíricas. Un solo caso, que no sea repetible, no es prueba, y eso es perfectamente legítimo en las ciencias empíricas. Si, en cambio, resucitara Hughes, sí habría prueba.

Sin embargo, el problema es más profundo. Albert apunta a tal dimensión cuando habla del pensamiento teológico como un pensamiento "guiado por necesidades que nada tienen que ver con el afán de conocimiento" (65).

"Precisamente una explicación de la fe en poderes divinos de todo tipo, sobre bases naturales, es un *desideratum* urgente dentro del marco de una concepción naturalista del mundo, una concepción dentro de la cual las esencias supranaturales o extranaturales no juegan ya ningún papel para la explicación de los fenómenos y contextos (66)".

Igualmente habla de la “fe específica, enraizada en fuertes necesidades humanas de felicidad”, lo que lleva a una situación en la cual es “difícil imponer la influencia del puro interés cognoscitivo para la conducción del pensamiento” (67). El pensamiento teológico aparece como una racionalización de deseos de felicidad, en tanto que el científico aparece como un pensamiento guiado exclusivamente por el “puro interés cognoscitivo”, “Intereses ajenos al conocimiento... dificultan... la búsqueda de la verdad” (68). Aparece entonces, la alternativa entre la racionalización de deseos de pate de la teología y del puro interés cognoscitivo de parte e las ciencias empíricas. alguna harmonía preestablecida hace que este puro interés cognoscitivo desemboque en puros conocimientos tecnológicamente aplicables.

Ahora es evidente que el pensamiento teológico racionaliza deseos, o, hablando con un término más usual, esperanzas. La fe en la resurrección de Jesús corresponde a la esperanza en la resurrección y, por tanto, en la vida eterna de todos. La resurrección corresponde a una esperanza popular, un “(*desideratum* urgente”, y a la luz de la resurrección esta esperanza se sostiene como una esperanza con sentido. Es muy difícil una fe que espere que todo siga igual de mal como está.

Algo muy distinto es la tesis según la cual las ciencias empíricas se derivan de un “puro interés cognoscitivo”. Se trata de una ilusión muy común entre los científicos naturales, y es tanto más común entre los científicos sociales cuanto más conservadores son. Ahora bien, el puro interés cognoscitivo tendría que saber por lo menos a dónde dirigirse, no obstante no tiene otro objeto al cual dirigirse que los mismos deseos o esperanzas hacia los cuales se dirige el pensamiento teológico. Lo que es diferente es la manera de dirigirse a tales deseos, y su cumplimiento.

Para demostrar esto podemos empezar por la misma resurrección y vida eterna, que tanto interesan a Albert. El comienzo de todo ocurre ya en los inicios de la civilización humana. Gilgamesch recorre el mundo en búsqueda de la fuente de la vida que lo puede salvar de la muerte. Esta búsqueda es efectivamente empírica, y Gilgamesch espera encontrar la fuente de la vida en un largo

caminar por el mundo. Ni Gilgamesch ni aquellos que le seguían la encuentran, pero la esperanza de la vida eterna está presente como deseos.

La fe en la resurrección de Jesús puede ser entendida como una respuesta que no espera ya una fuente de la vida dentro del mundo inmanente, sino que espera ahora que Dios resucite al hombre de entre los muertos. Ya no hace falta buscar más la fuente de la vida, y el mundo se abre entonces para otras búsquedas. Aparece, por tanto, un principio de imposibilidad humana: no es posible que el hombre logre inmortalizar al hombre. Sin embargo, una vez aparecido tal principio, puede aparecer también otra búsqueda: cómo prolongar la vida procediendo tecnológicamente. Es decir, si bien la vida eterna es imposible, la prórroga de la vida es posible.

De esta manera aparece la medicina como ciencia empírica. La vida eterna que se logra por asalto, es sustituida ahora por una prórroga de la vida en términos aproximativos. ¿Es interés, o deseo o esperanza? Es exactamente lo mismo, pero se la racionaliza en términos tecnológicos. Así pues, aparece la medicina como ciencia empírica y no se sabe lo que significa decir que es producto de un "puro interés cognoscitivo". Además, una vez surgida tal medicina produce su ilusión trascendental correspondiente. En efecto, cuando se logra prolongar la vida, y se la prolonga más, y más, y más..., se llega, si se piensa tal proceso como un progreso infinito, a la vida eterna. Lo que Gilgamesch trató de conseguir por asalto, esta ilusión trascendental cree conseguirlo por un progreso infinito, al final del cual saludo a aquella fuente de la vida que se le escapó a Gilgamesch. Se racionaliza por tanto, un deseo, transformándolo en la meta de un progreso técnico de aproximación.

Como ya vimos, todas las ciencias empíricas proceden de una manera análoga. El deseo en su infinitud directa es negado por un principio de imposibildad humana, y a partir de esta imposibilidad, se constituye un proceso de aproximación a tal deseo. La ciencia empírica estudia y analiza las leyes naturales o sociales objetivas que rigen tal aproximación. Por eso estas ciencias son objetivas, no obstante, no tiene el más mínimo sentido hablar de un puro interés cognoscitivo".

Aparece por consiguiente precisamente a partir de las ciencias empíricas, un *espacio mítico* al cual también se dirige la teología. Lo podemos describir en términos de *mundos posibles y mundos imposibles,* pudiendo distinguir tres de tales tipos de mundos. Tenemos primero el conjunto de los mundos lógicamente contradictorios. Estos mundos son *a priori* imposibles y hacia ellos no se pueden dirigir deseos, porque tales deseos no se pueden ni imaginar ni expresar. En segundo lugar, tenemos el conjunto de los mundos tecnológicamente posibles. Estos son los mundos reales en los cuales ocurre una aproximación tecnológica al cumplimiento de deseos. Y en tercer lugar, tenemos un conjunto de mundos lógicamente no-contradictorios, pero imposibles de hecho.

Así pues, podemos hablar de mundos de posibilidad imaginaria, en los cuales los deseos se cumplen más allá de cualquier consideración tecnológica. Los mundos contradictorios no cuentan para la argumentación del espacio mítico del pensamiento, porque no pueden ser objeto de ningún pensamiento. Quedan los mundos factibles y los mundos imaginarios. Como ambos son lógicamente no-contradictorios, no podemos describir el límite entre ellos mediante leyes lógicas. Son los principios de imposibilidad los que los separan. Pero esta imposibilidad es *imposibilidad de satisfacer deseos.* En efecto, existen deseos imposibles de satisfacer que aparecen en los mundos de posibilidad imaginaria; por otro lado, existen deseos factibles que aparecen potencialmente satisfechos en los mundos reales.

Pero los deseos que aparecen en estos dos mundos no son cualitativamente distintos, sino que son los mismos. En los mundos de posibilidad imaginaria estos deseos son imaginados en la plenitud de su satisfacción, mientras que en los mundos reales estos mismos deseos son satisfechos en términos de aproximación. Por lo tanto, el conjunto de los mundos de posibilidad imaginaria es el espacio mítico del pensamiento humano; el conjunto de los mundos de aproximación en cambio, es el espacio de las ciencias empíricas. Sin embargo, ambos conjuntos de mundos se interpenetran. El uno está en el otro y nadie se puede referir a uno sin referirse a la vez al otro.

Además, todo pensamiento se origina a partir del mundo real de aproximación a la satisfacción de los deseos, sea un pensamiento de ciencias empíricas o sea un pensamiento teológico. Al mundo mítico se accede trascendiendo el mundo real, y no directamente. Por otro lado, tanto el pensamiento de las ciencias empíricas como el teológico trascienden efectivamente este mundo real. Las ciencias empíricas lo trascienden por sus modelos trascendentales (o, como Popper lo llama, el "método cero") y el pensamiento teológico por su reflexión sobre poderes sobrehumanos. Luego, ambos pensamientos trascienden lo real, pero lo trascienden de manera diferente.

Sin embargo, en este proceso de trascender lo real aparece la competencia entre ambos pensamientos. Las ciencias empíricas ocupan el espacio mítico en el grado en que desarrollan la ilusion trascendental de los progresos infinitos, y en el grado en que esto ocurre, sobra la trascendencia teológica. Cuando la ciencia empírica promete la resurrección de los muertos, sobra un Dios que promete resucitar al hombre de entre los muertos. Si bien la ciencia empírica nunca hace esto en términos explícitos, la ilusión trascendental que aparece a partir de ella da esta apariencia. Todo lo que Dios puede prometer al hombre como plenitud de la vida, la ilusión trascendental de los progresos infinitos de las ciencias empíricas lo promete también y, aparentemente, con un realismo mucho mayor. Un compendio de tales ilusiones trascendentales lo brindan las publicaciones de Arthur Clark en los años sesenta, o las de Toffler hoy (69). Por el contrario, cuanto más se desarrolla la crisis del progreso técnico, sea como crisis del subdesarrollo o como crisis ecológica, la ilusión trascendental es destruida por la crítica de la mala infinitud del progreso técnico. Entonces el trascender la realidad toma otras formas y surge el espacio para la trascendencia teológica. Así pues, la crítica de la ilusión trascendental es decisiva para el posible espacio que pueden tener los pensamientos teológicos. La ilusión trascendental los desplaza, pero ellos vuelven en cuanto ésta se desvanece.

Es precisamente en este punto en donde se juega el problema del sentido de la sociedad moderna. No se trata de un simple problema de legitimidad de sociedades, sino de todo un tipo de civilización. Corrientemente, cuando se discute la legitimidad, sea del

capitalismo sea del socialismo, se suele suponer el sentido de la aproximación infinita y la ilusión trascendental como su perspectiva de proyección infinita. Subyace siempre, como suelo común, el progreso técnico, y se escoge más bien entre tipos sociales de aproximación infinita sin poner en duda esta misma aproximación. Se trata por eso de una discusión al interior de un tipo de civilización que es común a ambos, a la que llamamos “civilización occidental”, y si es capitalista, “civilización occidental-cristiana”. Es decir, la confrontación comparte una civilización común cuyo carácter no es suficientemente descriptible por diferencias de la estructura de clase.

Sin embargo, cuando hablamos de una crisis de sentido nos referimos a una crisis de este tipo de civilización que pasa por todas las sociedades, y que surge de la percepción de que el progreso infinito de cualquier índole desemboca en la nada. Ni al comunismo ni al anarco-capitalismo o a la competencia perfecta, ni al viaje por teléfono ni a una vida humana indefinidamente larga, ni a una abundancia derivada de una producción completa, ente automático que nos sirve todo en la boca. Esto no excluye la posibilidad de una sociedad mejor que la actual, pero si excluye una sociedad que será mañana mejor que hoy, pasado mañana mejor que mañana, y otra vez mejor, y otra vez y siempre más, para proyectarse en la inmensa infinitud de un futuro infinitamente rico, hacia el cual nos acercamos por pasos aproximativos y que tiene como término la nebulosa esperanza de una ilusión trascendental del todo posible, que abarca todo el espacio del posible imaginario.

No obstante, los últimos siglos de la sociedad occidental, que llegó a dominar y a explotar al mundo entero, han encontrado su sentido de vivir en esta perspectiva ilusoria. A través de ella, se integró el conjunto de los mundos de posibilidad imaginaria en el interior del mundo real, en el cual se había desencadenado un desarrollo técnico que parecía ser del tipo de un progreso técnico infinito. La sociedad moderna hizo lo que de alguna manera, hicieron todas las sociedades humanas al buscar el sentido de su existencia: integrar el espacio mítico del posible imaginario en el mundo real. Aunque todas las sociedades hagan esto de manera diferente, todas lo hacen para afirmar su sentido. Y se trata siempre de interpretar la sociedad presente no sólo como una buena sociedad. Sino como la

mejor de las sociedades posibles, donde este posible se integra y se conecta con lo posible imaginario de alguna plenitud humana. Aunque se busque la salida en la superación de la propia tensión entre lo realmente posible y lo posible imaginario e ir hacia un Nirvana, el sentido se deriva de esta tensión entre dos mundos cuya solución vivida da el sentido del vivir de una sociedad.

La sociedad occidental surge de una determinada manera de ocupar el espacio mítico del posible imaginario a partir del mundo real. Por eso es tan mítica como cualquier otra, pero específicamente diferente dentro de este marco común. La conexión la hace por los progresos infinitos de aproximación a lo posible imaginario, lo que da a su mito el carácter de un mundo secularizado, si bien la transforma a su vez en una sociedad sumamente dinámica. Pese a que los orígenes judeo-cristianos son obvios, tal tipo de sociedad se origina en realidad a partir del Renacimiento. Por supuesto, el surgimiento de esta sociedad se prepara desde antes, para la comprensión de lo cual no es suficiente, como algunos pretenden, un simple análisis del calvinismo.

El sentido de la sociedad moderna aparece por una radicalización y posterior secularización de algo que había aparecido ya muchos antes. Para explicar esto podemos hacer un pequeño desvío por la tradición mesiánica judía y por la esperanza cristiana de Nuevas Tierras y Nuevos Cielos, hasta llegar a la aproximación tecnológica a lo posible imaginario del espacio mítico.

La tradición mesiánica judía tiene, claro está, una esperanza terrestre, pero sumamente realista. Vamos a citar dos de sus elementos que nos parecen claves. En relación a la vida larga y tranquila:

“Ni habrá más allí, recién nacidos que apenas vivan algunos días, o viejos que no vivan largos años. Pues morir a los cien años, será morir joven... (70)”.

Se podrá vivir sin ser explotado:

“Harán sus casas y vivirán en ellas, plantará viñas y comerán sus frutos. Ya no edificarán para que otro vaya a vivir, ni plantará para

alimentar a otro. Los de mi pueblo tendrán vida tan larga como los árboles y mis elegidos vivirán de lo que hayan cautivado con sus manos (Isaías, 65, 21-22)".

Se trata de metas que se mantienen, en principio, dentro de las posibilidades del mundo real. Vida larga n(o es vida eterna, y no ser explotado en favor de otros no es abundancia. La imagen no es la de un posible imaginario, sino la de un posible real, aunque se espere la llegada de esta situación por un Mesías mandado por Dios. Sin embargo, el posible imaginario existe, como sentido, alrededor de estas metas. Por un lado, tenemos el paraíso perdido de hombres inmortales que viven en abundancia, pero al cual ya no se volverá. Por otro lado, tenemos imágenes laterales de una harmonía de la naturaleza que rebasa al mundo real, cuando leones y ovejas pastan juntos. No obstante, el núcleo de lo posible imaginario está concentrado en la imagen de Yahvé que es inmortal y creador *ex-nihilo,* es decir, de abundancia absoluta. El vínculo entre este posible imaginario y lo posible real es el Mesías del cual, sin embargo, no se espera todavía ser llevado más allá del mundo real hacia una humanidad que vive las posibilidades del mundo imaginario. Larga vida y satisfacción de necesidades sin explotación: eso es lo que el Mesías de Dios inmortal y de abundancia lleva a los hombres.

El cristianismo radicaliza esta esperanza. Dios promete ahora mucho más, esto es, llevar al hombre al nivel en el cual El mismo está. El Dios creador *ex-nihilo* e inmortal, promete ahora el hombre llamarlo a una Nueva Tierra en la cual este hombre tenga la misma inmortalidad y una abundancia que corresponde al poder de Dios como creador *ex-nihilo.* Es decir, la esperanza mesiánica se transforma en esperanza de ser llamado a ser como Dios. En el mundo real la esperanza real sigue siendo la de una vida larga sin explotación, pero esta vida real ha recibido un horizonte radical de promesa en el cual el hombre llega a ser habitante del mundo de las posibilidades imaginarias; esto es, en términos breves, inmortalidad y abundancia. Así la vida en el cielo aparece como un banquete de hombres inmortales.

Lo realmente posible y lo posible imaginario se dividen ahora muy nítidamente en relación a las posibilidades humanas. Toda

posibilidad humana real conlleva como corolario una posibilidad real imaginaria proyectada en la Nueva Tierra, que representa la plenitud de las posibilidades reales limitadas. La conexión la brinda la esperanza en la Venida del Señor, lo que da sentido a una determinada actitud anticipatoria de esta venida, actitud que consiste, sobre todo, en el perfeccionamiento ético y la predicación del Evangelio para que llegue a todo el mundo. Aunque esta esperanza sea espiritualista, conlleva una nueva dinámica de expansión, ciertamente muchas veces inauditamente agresiva.

De la postergación de la parusía esperada por la sociedad cristiana medieval, aparece la nítida limitación entre lo posible del mundo real —una represión larga de la brujería— y una frustración del tipo de anticipación de la Venida del Señor por el perfeccionamiento ético y la predicación. Se abre así el espacio para una anticipación activa en el mundo real a través de la transformación de la naturaleza y de la sociedad. La desesperación por la parusía postergada se convierte en el punto de partida de la actividad para la transformación del mundo, actividad que parte de la imposibilidad del asalto al mundo de las posibilidades imaginarias y que se transforma en motivación de la aproximación a tal mundo por vía de la actividad humana frente a la naturaleza y la sociedad. El tránsito de la Edad Media al mundo moderno, por tanto, pasa por el último y máss grande movimiento milenarista de la historia humana, cuya frustración desemboca en la creación de progresos infinitos de aproximación tecnológica al posible imaginario. El parlamento de los santos de los milenaristas pasa a ser parlamento burgués, y el alquimista, que busca por asalto el oro y el *perpetuum mobile,* se somete a los respectivos principios de imposibilidad humana en el marco de los cuales puede proceder a realizar ahora una aproximación lo más posible a este imposible. Así pues, la sociedad moderna resulta ser la institucionalización del carisma milenarista del mesianismo cristiano.

Una vez ocurrido esto, los progresos infinitos ocupan el espacio mítico del posible imaginario y todo el proceso se seculariza. Pero el sentido del cual vive esta sociedad moderna sigue derivándose de este posible imaginario, si bien de una manera diferente. La capacidad tecnológica recibe, a partir de su aparente propia infinitud inmanente, su base de sustentación. La raíz de sentido, por

tanto, es secularizada, aunque no desaparezca toda vinculación religiosa. De este modo, la muerte individual recurre a la consolación religiosa, pues ninguna promesa de aproximación a una vida indefinidamente larga puede borrar el hecho de que el hombre sigue muriendo exactamente como antes, por más que su vida sea más larga. Por otro lado, aparece también la religiosidad estética que decora religiosamente este progreso infinito en marcha y le propicia sus rituales. Se trata de un humanismo ético-práctico que propicia fuerzas adicionales de motivación del progreso y que nioviliza fuerzas religiosas de apoyo.

Sin embargo, se mantiene una función religiosa que se hace presente constantemente, especialmente en períodos de crisis de la legitimidad de las sociedades modernas. En toda sociedad moderna se presenta frecuentemente una sospecha, muchas veces muy popular, que hace falta controlar. Míticamente se expresa por la diabolización del progreso técnico. La sospecha es la de un pacto con el diablo. A la par de la ilusión trascendental provocada por las proyecciones infinitas del progreso técnico, se percibe la capacidad de destrucción de este progreso y se lo mitifica por la sospecha de un pacto con el diablo. Ahora bien, el Creador *ex-nihilo* puede salvar de toda la destructividad del progreso técnico. A la luz de este Creador incluso la guerra atómica tiene solución, porque El puede re-crear el mundo. Si ya lo creó una vez, por qué no lo puede hacer una vez más.

La percepción de la destructividad del progreso técnico está presente ya en los mismos inicios de este progreso. Efectivamente, ya de Paracelsus se suponía que tenía un pacto con el diablo, pacto que al final lo había destruido a pesar de todos sus éxitos. Pero hay una figura, aparentemente apartada del problema, que es tratada de igual manera por la leyenda. Nos referimos a Don Juan, quien transforma la conquista de mujeres en un progreso infinito, pasando de una a otra y terminando en el infierno Se trata, en otro campo, de la aproximación infinita a la femineidad aproximación que desemboca en la desesperación de Don Juan a quien se lo lleva el diablo. Una de las tradiciones más fuertes la configuró el pacto de Fausto con el diablo, cuyo prototipo es el pacto de Paracelsus.

Fausto promete no descansar jamás en su viaje infinito, si bien dado el optimismo burgués del siglo XIX, su viaje termina feliz.

No obstante, aquí hay ya un elemento nuevo. Según el pacto, el diablo puede llevarse a Fausto por cuanto éste se decide a descansar y a apreciar el momento presente. A Don Juan, por el contrario, el diablo se lo puede llevar por no ser capas de apreciar el momento presente. A la sospecha del pacto con el diablo sigue la sospecha del *Anticristo*. El capitalismo, el capital, el socialismo, la planificación todas estas formas entran en la sospecha, muchas veces manipulada, del Anticristo y del pacto con el diablo. Tan secularizada que se presenta la sociedad moderna y sin embargo, tan religiosamente que expresa sus sospechas.

En la línea opuesta al pacto con el diablo puede aparecer, aunque no siempre, el Dios que garantiza el buen término del progreso infinito. El Dios Deísta; el Dios cristiano que instaló la propiedad privada como derecho natural; la idea hegeliana; hasta llegar al Dios Señor de la Historia de las Juntas Militares de la América Latina actual, inspiradas en la Doctrina de la Seguridad Nacional. Igualmente, el Dios que aparece en el dólar: "In God We trust", y que cuida los depósitos del Banco del Espíritu Santo. Sin embargo, incluso el socialismo soviético, en su crisis extrema de la Segunda Guerra Mundial, evocó a Dios frente a las sospechas posibles.

La ilusión trascendental de la sociedad moderna secularizada nunca ha renunciado real y definitivamente a las legitimaciones religiosas. Pero, indudablemente: las ha reemplazado de su función central de sentido y las ha transformado en muleta de sustentación Ciertamente, la ilusión trascendental daba sentido, no obstante tenía que usar muletas para sostenerse, y son muchos los *dioses* que se apresuraron a servir como tales.

Cuando hoy aparece la duda en el sentido que ha sostenido la sociedad moderna en sus últimos siglos, esta duda parece ser de otra índole. No es la del pacto con el diablo, que participa todavía de la ilusión trascendental con la única diferencia que la pinta de negro. Se trata más bien de la experiencia cada vez más convincente de que el desarrollo tecnológico, a partir de determinado nivel, tiene un tope más allá del cual no progresa. Como desarrollo

tecnológico continua, pero aun con todo su impulso lo más que logra es mantener un nivel de productividad y de vida que ya se había alcanzado, esto cuando no es que este nivel baja.

Es decir, el desarrollo tecnológico deja de añadir algo a lo ya logrado y se transforma en una actividad de mantenimiento de lo logrado. Este mantenimiento de lo logrado necesita más desarrollo técnico porque la base natural de un nivel logrado se agota, y el nivel solamente se puede mantener con otras técnicas que funcionan sobre otra base natural. Así pues, mantener lo logrado se transforma en una aspiración ambiciosa del desarrollo técnico. Con esto el desarrollo técnico pierde su apariencia centenaria de ser un progreso técnico, y al perder esa apariencia pierde su magia derivada de la ilusión trascendental. Pierde por tanto, su capacidad de integrar por progresos infinitos el espacio mítico de lo posible imaginario. Esto es, pierde las flores. Se trata, en fin, de una nueva postergación de la parusía, aunque sea de la parusía secularizada de la ilusión trascendental.

Esto implica el "crepúsculo de muchos dioses", sobre todo el de aquellos que cumplieron la función de muletas de la ilusión trascendental del progreso infinito. En la visión nihilista implica incluso el crepúsculo de "todos" los dioses. Ya desde Nietzsche, esta visión percibía el desvanecimiento de la ilusión trascendental, con el consiguiente irracionalismo que puede llegar a amenazar la existencia misma de la humanidad. De aquí nace la preocupación de Hans Küng por el sentido, si bien su discusión es, efectivamente, muy deficiente. Albert, en cambio, ni siquiera capta la situación por su optimismo ciego y su fe —pseudorreligiosa— en la ilusión trascendental.

Una sociedad distinta no puede ser sino una sociedad orientada a la satisfacción de las necesidades básicas de todos. Es decir, una sociedad que legitime el desarrollo técnico como parte integrante del esfuerzo de asegurar a todos una vida digna, y que sigue siendo lo que era ya en la antigüedad: llegar a viejo sin ser explotado, pudiendo satisfacer sus necesidades a partir de su propio trabajo. Es lo que el Consejo Mundial de Iglesias llama una "sociedad sostenible".

Sin embargo, eso no soluciona de por sí el problema del sentido. Decir que la vida y la posibilidad de vivir tienen su sentido en sí mismas, aunque cierto, no es respuesta. Asegurar un buen sistema de salud y asegurar las necesidades básicas hace sostenible una sociedad y quizás aguantable, pero de ninguna manera elimina los sufrimientos ni la pobreza en su sentido más existencial. Para que pueda existir una sociedad sostenible hace falta también darle su sentido en relación al espacio mítico de lo posible imaginario, pues también tal sociedad mantiene la tensión de no ser una sociedad de plenitud humana. Como respuesta imaginaria a los sufrimientos conlleva la referencia al mundo del posible imaginario de la plenitud humana, pero no tiene ninguna ilusión trascendental para vincularse con él. Por eso es muy lógico esperar que volverá a aparecer el sentido explícitamente religioso de la vida, una vez asumida la sociedad sostenible como única posible.

La pregunta teológica que se sigue es por la posible configuración de tal sentido explícitamente religioso de la sociedad sostenible. A partir de esta situación llega a ser comprensible el hecho de que en movimientos sociales orientados a una sociedad sostenible, vuelve a aparecer la imagen de Dios como aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos y que resucitará a todos los hombres en la plenitud de los tiempos. Es el Dios del Reino. Esta fe es sumamente adecuada al esfuerzo por constituir una sociedad sostenible. Efectivamente, en cuanto esta sociedad necesita darle un sentido, el cual sólo se puede derivar de una relación con lo posible imaginario sin recurrir a los progresos infinitos de mala infinitud, tal configuración religiosa resulta muy adecuada, si bien quizás no sea la única.

Ahora bien, el hecho es que esta renovación religiosa se ha dado —y se está dando— en países de tradición cristiana en cuanto aparecen movimientos sociales en favor de una sociedad sostenible de satisfacción de las necesidades básicas. Sin embargo, estos movimientos son socialistas pues la forma capitalista de producir es estructuralmente incapaz de sustentar una sociedad sostenible; por sus propias estructuras está condenada a seguir a la ilusión trascendental hasta la destrucción de todo. Por lo tanto, estos movimientos son socialistas, pero definiéndose por un socialismo que se libere él mismo por fin de esta ilusión trascendental, por lo

menos en un grado tal que le permita dominar sus efectos más dañinos.

Esto no es una prueba de la verdad de tal fe, sino solamente la explicación del contexto en el cual aparece. Si es prueba, lo es únicamente para creyentes. En cuanto Albert insiste frente a Küng en este hecho, lleva toda la razón. Küng no distingue suficientemente los niveles de la argumentación. No obstante, al no profundizar Albert en su respuesta, no logra salir de la superficie de argumentos fáciles que, al final de cuentas, no aportan a la discusión.

Viviendo ingenuamente la ilusión trascendental, lo teológico aparece como simple decoración emocional de los progresos infinitos, de aquello que es posible "en principio" como infinitud de estos progresos técnicos. Lo teológico se reduce entonces a un "humanismo ético-práctico" (71), que en el fondo sobra, pero que es bienvenido si aparece. Se trata, pues, de un bizantinismo religioso referido a la ilusión trascendental; de una visión de lo teológico que rechaza cualquier conceptualización de algo así como un "reino de Dios" que se opondría a la ilusión trascendental.

Hans Albert busca un antecedente para esta religiosidad decorativa del "humanismo ético-práctico" en la teología de Albert Schweitzer. Quitándole a Schweitzer la referencia al "Reino", espera encontrar la teología adecuada a su ideología del progreso técnico:

"Sin embargo, Schweitzer retomó la idea del "Reino de Dios" y con ello intentó crear una continuidad con la herencia cristiana, aunque desde luego de una *forma que no puede resistir una investigación crítica.* El *quid* de su referencia a la herencia cristiana consistía en que la "llegada del Reino" sólo tenía que ser introducida "para que el Espíritu de Jesús tuviera poder en nuestros corazones y, a través de nosotros, en el mundo". Cualquiera que se imagina como uno pueda juzgar esta interpretación, el aspecto esencial de su teoría y que es relevante para nuestra situación me parece ser haber mostrado la posibilidad de *una teología que renuncia al abuso de la razón en aras de ansias humanas* y señala a las Iglesias la vía de una praxis que ya no obedece a dogmas religiosos (Subrayados nuestro) (72)".

En este caso, el "abuso de la razón en aras de ansias humanas" no es precisamente de los teólogos, sino de Albert mismo. La ilusión trascendental de las ciencias empíricas que declara como "posible en principio" aquello que por los principios de imposibilidad es imposible, constituye tal abuso de la razón. Una referencia al "Reino" implica necesariamente el rechazo de la ilusión trascendental, de ahí que si Albert rechaza tal referencia diciendo "que no puede resistir una investigación crítica", lo que sencillamente está haciendo es erigir la ilusión trascendental en criterio de la verdad. Su "investigación crítica" es, precisamente, aquel mito que hace falta discernir. Sin embargo, llega al resultado:

"Hay que suponer más bien que un humanismo ético-práctico, tal como el que fuera representado y expresado en sus formas de vida por Albert Schweitzer, en gentes que han elegido la profesión de párroco puede, por lo menos, influir de una manera igualmente favorable que la fe en determinadas concepciones acerca de Dios, su Hijo y ciertos acontecimientos históricos que tuvieran lugar hace unos 2.000 años (73)".

Este "ateísmo decorado" de herencia popperiana aparentemente se contradice con aquella referencia a Dios que encontramos en Hayek (74), y según la cual se veía a Dios como aquel único que puede tener la omnisciencia presupuesta en la teoría del equilibrio económico. Aquí Dios aparece como aquel personaje que es capaz de realizar lo que los principios de imposibilidad excluyen en cuanto a la factibilidad humana; es aquel personaje suprahumano que tiene omnisciencia, es creador, existe fuera del tiempo discursivo y del espacio discreto, tiene vida eterna y vive sin necesidad de alimentarse. En el otro caso. Dios aparece como la fuerza emocional de un humanismo ético-práctico que empuja progresos infinitos hacia estas mismas imposibilidades expresadas ahora en términos de posibilidades en principio". Lo primero no es más que la vuelta a la metafísica pura que se formó a partir de la herencia filosófica griega; lo segundo es la transformación de esta herencia en empuje emocional de la ilusión trascendental, que únicamente puede concebir a Dios en términos panteístas sumamente ambiguos.

Pero, en cuanto al resultado, la contradicción es sólo aparente. En ambos casos, la concepción de Dios excluye al "reino de Dios" como reivindicación del hombre frente a una realidad depravada. En efecto ambos desembocan en una visión de lo teológico que conlleva el "reino de Dios" del hombre necesitado, en nombre de una religión de un Dios metafísico, por un lado, y de una reducción religiosa a lo emocional por el otro lado. En los dos casos, la ilusión trascendental conforma el centro de la conceptualización de Dios y de su voluntad.

2.5. El control de las ciencias en nombre de la cientificidad: prescribir las preguntas y admitir las pruebas

Nos queda todavía por analizar una importante consecuencia de la metodología popperiana. Se trata de los efectos de control de las ciencias que emanan del criterio de demarcación desarrollado por Popper. Y es que este criterio establece una norma metodológica y no una simple reflexión metodológica de los caminos y resultados de las ciencias. Efectivamente, al declarar todo enunciado científico como hipotético, no declara que todo enunciado es dudoso; eso es obvio; lo que declara es que todo enunciado tiene la forma de falsabilidad, con lo que constituye un "debe ser" que es prescriptivo e impositivo. La exigencia de la forma de falsabilidad es introducida en forma apodíctica y utilizada como marco categorial para juzgar la potencialidad de verdad científica. Resulta la exigencia de que cualquier enunciado, para ser científico, tiene que ser falsable, y de que sólo los enunciados falsables pueden reclamar potencialmente el ser enunciados verdaderos en sentido científico.

Aparece, por tanto, una metodología dogmática y apriorística. Popper la introduce siempre en términos de proposiciones, negando la posibilidad de discusión científica sobre estas proposiciones. La ciencia no puede discutir sobre metodología; solamente puede inscribirse en una metodología, descartando, por un acto de decisión, cualquier pensamiento metodológico alternativo. Sobre la metodología no puede haber teorías y, por consiguiente, no puede haber discusión de argumentos, porque fuera de la metodología popperiana no puede haber argumentos científicos.

Ciertamente, esta metodología establece un límite de cientificidad que nada puede trascender y que tiene su validez en sí mismo. Para que Popper pueda aceptar un argumento como científico, este tiene que haber aceptado previamente su metodología; si no la acepta, demuestra, por el hecho de no aceptarla, que no es científico. Es decir, el hecho del desacuerdo con la metodología popperiana demuestra el carácter no-científico del que la crítica; es más, la crítica misma de esta metodología es la prueba de no haberla comprendido. En la visión popperiana, criticar a Popper equivale a descalificarse e invalidar la crítica. Cualquier crítica es calificada *a priori* de metafísica, por lo que Popper no tiene por qué tomarla en cuenta, obviamente se trata de un círculo vicioso del que Popper no tiene ningún escape; simplemente puede repetir sus "proposiciones" y denunciar al crítico de ellas como "esencialista", "metafísico", "utopista", etc. Así pues, Popper sustituye la defensa argumentativa de su metodología por la denuncia de cualquiera de sus críticos, una denuncia que repite siempre los mismos "garabatos". De esta manera, su metodología se transforma en solipsismo que ya no puede dar cuenta del mundo fuera de sus propias imaginaciones.

Este dogmatismo de la metodología popperiana es quizá el peor de todos los dogmatismos que se han conocido en las ciencias. Cualquier otro dogmatismo anterior dejó alguna razón a aquellos que no compartían el dogma, aunque rechazara sus argumentos. Pero lo cierto es que nunca se rechazo la posibilidad de que hubiera argumentos en contra. El dogmatismo de Popper, en cambio, es realmente completo por cuanto el hecho de argumentar frente a él es prueba inequívoca de no tener razón frente a él. El ejemplo clásico de tal procedimiento lo constituye la Introducción a *La miseria del historicismo,* en la que ya, *a priori,* Popper denuncia a todos los posibles críticos de su libro como metafísicos esencialistas:

"Con (esta) introducción espero evitar discusiones meramente verbales, porque nadie, espero, sentirá la tentación de discutir sobre si cualquiera de los argumentos aquí examinados pertenecen o no real, propia o esencialmente al historicismo, o lo que la palabra "historicismo" real, propia o esencialmente significa (75)".

Esta es la condena *a priori* de cualquier crítica. De hecho, su construcción del historicismo es meramente emocional; un saco en el cual Popper mete todo lo que no le gusta en la historia mundial. Es una especie de fantasma hipostasiado y el mismo Popper, sin quererlo, y nos dice en qué grado se trata de un fantasma:

Y no he dudado en constituir argumentos en su favor que, en mi conocimiento, nunca han sido propuestos por los propios historicistas. Espero que de esta forma haya conseguido montar una posición que realmente valga la pena atacar. En otras palabras, he intentado perfeccionar una teoría que ha sido propuesta a menudo, pero nunca quizá en forma perfectamente desarrollada. Esta es la razón por la que he escogido deliberadamente el rótulo poco familiar de "historicismo" (Subrayados nuestros) (76)".

Como vemos, los argumentos que Popper ataca en los "historicistas", nunca han sido propuestos" por ellos; él es quien ha logrado "montar una posición" y "perfeccionar una teoría" que nunca ha existido en esos términos; y, finalmente, el nombre "historicismo" ha sido "deliberadamente" creado por el.

Cualquiera se pregunta qué significa eso para la realidad, sin embargo, previendo esto, Popper denuncia *a priori* tal pregunta y nos la prohíbe. Quien pregunta por el concepto "historicismo" y su significado real se autodescalifica, en tanto que Popper se lava las manos y simplemente se limita a poner en duda la capacidad mental del crítico. Pero, si tales preguntas no se pueden hacer, ¿qué crítica queda? Por supuesto, ninguna: a Popper hay que sometérsele o, de lo contrario, exponerse a ser declarado demente. Claro está que este lenguaje no es el de las ciencias, sino más bien el de los cuarteles. No sorprende, por tanto, que Popper suba al primer plano en aquellas sociedades en las que se impone la política de la Seguridad Nacional desde los cuarteles, y de allí que se haya transformado en el principal filósofo de las dictaduras militares de América del Sur.

Ahora bien, algunos popperianos llevan este espíritu denunciatorio frente a cualquier crítica, al nivel del control político sobre las ciencias. Es decir, la normatividad implícita al criterio de demarcación es llevada ahora a su nivel explícito. Podemos tomar el ejemplo de Mario Bunge, quien elabora la metodología como

instancia de control. Hablando indistintamente de metodología y filosofía (para Bunge la filosofía se agota en la metodología), nos dice:

"La filosofía, lejos de ser ajena a la ciencia... toma parte de ella por el mero hecho de que el andamiaje del enfoque científico de cualquier investigación tiene componentes filosóficos. Pero además de esta filosofía *inherente* a la ciencia esta la filosofía de la ciencia, que *examina la labor científica y sus resultados* desde la perspectiva filosófica. Esta otra filosófia es no *sólo descriptiva sino también crítica y por consiguiente prescriptiva* (Ultimos subrayados nuestros) (77)".

Al ser prescriptiva, esta filosofía examina a la ciencia con autoridad. Ella quiere ser juez con poder:

"Por ejemplo, al examinar las principales corrientes de la psicología actual hemos dicho no sólo que la escuela X hace Y, sino también *que hace bien o hace mal* en hacer Y, puesto que *el enfoque científico manda o prohíbe hacer* Y. Se analiza un trozo de ciencia con ayuda de herramientas filosóficas —en particular lógicas y semánticas— y se lo *enjuicia o valora* contrastándolo tanto con otros resultados de la investigación cuanto con teorías gnoseológicas y ontológicas (Subrayados nuestros) (78)".

En cuanto que se "manda o prohíbe hacer", se puede descalificar ciencias enteras. Aparte del pensamiento marxista, los popperianos coinciden, sin excepción, en excluir al psicoanálisis de la ciencia. Sin embargo, el mandar y prohibir de los popperianos no se refiere a los "contenidos", sino exclusivamente a la "forma" de la ciencia:

"En cambio, la filosofía científica favorece la elaboración de técnicas específicas en cada campo, con la única condición de que estas técnicas *cumplan las exigencias esenciales del método científico en lo que respecta a las preguntas y a las pruebas.* De esta manera es como puede entenderse *la extensión del método científico a todos los campos especiales del conocimiento* (Subrayados nuestros) (79)".

Todos son libres, pueden decir lo que quieran; sólo existe una "única condición": cumplir con las exigencias esenciales del método científico". Nada más. Sin embargo, lo que Bunge nos dice es, sencillamente, que hay que ser popperiano para poder hablar libremente; podemos decirlo todo, pero con la condición de ser popperianos. En efecto, su referencia al "método científico", al que pone como condición de la ciencia, se refiere simplemente a lo que él mismo y Karl Popper creen que es el método científico. La condición es, pues, someterse a los límites metodológicos que ellos postulan, y no reivindicar ninguna ciencia sino en cuanto Sir Karl Popper la reconozca como tal. Y Bunge nos dice muy bien en que se hace presente esta condición de nuestra libertad científica: en respetar lo que estipula esta metodología en cuanto a "lo que respecta a las preguntas y a las pruebas". Esto es, no se deben hacer preguntas que esta metodología no permita, ni aducir pruebas que Sir Karl Popper rechace.

Lo que se reivindica es el control efectivo de las ciencias y no ningún *ethos* personal de los científicos. No es que sólo se hable de prescribir, sino que efectivamente se quiere hacerlo. Esta metodología popperiana reivindica el puesto de Secretario General de la Institución Ciencia. Y el derecho del Secretario General que asume el poder, es el "derecho de agenda", que consiste en prescribir "a las preguntas y a las pruebas". Se reclama el derecho de agenda de la Institución Ciencia, y con ello el poder sobre ésta; un poder tal que se extienda por el derecho de agenda "a todos los campos especiales del conocimiento": ni nada más ni nada menos. Ellos, los popperianos, no son el primer Secretario General de este siglo que basa su poder en el derecho de agenda.

Que se trata de un control efectivo, nos lo dice claramente Bunge al referirse a la espistemología:

"Tiene importancia no sólo teórica sino también práctica porque, al permitirnos *distinguir la ciencia de la no ciencia,* nos da un *criterio para evaluar proyectos de investigación y, con ello, un criterio para saber si debemos o no apoyarlos*(Subrayados nuestros) (80)".

Y si no se ajustan a lo que esta metodología moderna estipula, no debemos apoyarlos. Esto vale para toda la Institución Ciencia,

inclusive las universidades. Quien no es popperiano, no tiene cabida en ninguna parte porque no es capaz de asegurar la cientificidad de la ciencia; porque no hay garantía de que se mantenga en el marco del Secretario General que determina las preguntas y las pruebas.

De todo esto resulta una ideología del control burocrático de las ciencias que opera en nombre de la "cientificidad". Ya no hace falta conocer un determinado campo de la ciencia para juzgar sobre él; tan sólo hay que rastrear con los criterios de esta metodología para saber si se trata de ciencia o no. No hace falta leer un libro para juzgar sobre su calidad: es suficiente con mirar por la observancia de algunos criterios "propuestos" para distinguir la ciencia de la no-ciencia, y si resulta ser no-ciencia no hace falta ni leerlo. Sin duda, esto es sumamente atractivo para ciertas instituciones que apoyan financieramente a las ciencias y para los diversos ministerios de cultura o educación que quieren "limpiar" universidades. No tienen que conocer nada de nada; lo único que hace falta es conocer las proposiciones de Popper. Hasta los militares pueden asumir legítimamente estos puestos, y los están asumiendo.

El hecho de que la metodología de Popper sea incapaz de analizar las ciencias empíricas más elementales no constituye ningún obstáculo, por el contrario, desde el punto de vista del control, eso es una ventaja que la hace superior a aquel otro gran Secretario General de este siglo. Según el criterio de falsabilidad, todas las leyes generales de las ciencias empíricas son no-falsables y, por tanto, no-ciencia. En nombre de la cientificidad de Popper, el Secretario General de la Institución Ciencia las puede prohibir a todas, pero no lo va a hacer. No obstante, en el caso de que se pongan incómodas, él las prohíbe; y al científico que se pone incómodo, lo despide. Sin embargo, él jamás persigue a la ciencia; simplemente asegura su cientificidad". En su tiempo, Orwell hablaba de *1984* y le asignaba un "Ministerio de Verdad". Hoy ya no podría hacer eso; su "Ministerio de Verdad" ha cambiado de nombre y se llama "Ministerio de Cientificidad". Este es el que da las garantías necesarias a la ciencia para que siga siendo científica, y su ministro bien puede ser un popperiano.

Aparece así, en nombre de la cientificidad asegurada, un antidogmatismo que es tanto más antidogmático cuanto más

ciegamente sigue los postulados de la filosofía popperiana de las ciencias. Se camina ahora con un certificado de antidogmatismo, con un carné de criticidad firmado por Sir Karl Popper. Quien tiene este carné, ha dejado de ser dogmático, pues ha aceptado sin vacilaciones, sin dudas y sin escrúpulos de ninguna índole, esta moderna filosofía de la ciencia que jamás falla. Este antidogmático profesional se restringe con sus dudas exactamente a aquel espacio que el Secretario General de la Institución Ciencia ha determinado por la prescripción de las preguntas y las pruebas. Y no se puede equivocar nunca.

A primera vista, este resultado sorprende dado que Popper empieza su pensamiento con una real preocupación por la libertad de la ciencia. Pero cuanto más se oponía al totalitarismo político, más totalmente se le oponía; al final, se oponía tan totalmente, que desembocó en el postulado de la *cientificidad total.* Se trata del mismo camino que tomó Hayek; se oponía tan totalmente a la planificación total, que desembocó en el *mercado total.* Lo cierto es que el único totalitarismo que hoy día se combate agresivamente es el del mercado total y el de la cientificidad total, sin embargo, *nadie ve este totalitarismo por ser un "antitotalitarismo total".*

Este control de las ciencias en nombre de la cientificidad, tiene una perspectiva más radical aún cuando asalta a la sociedad entera. Esto ocurre cuando se explicitan las consecuencias políticas de la cientificidad para el conjunto de la sociedad. Popper habla en este contexto de la "paradoja de la libertad" y de la paradoja de la tolerancia" (81).
Esta dimensión política la subraya Hans Albert diciendo:

"El modelo de racionalidad del criticismo es el proyecto de una forma de vida, de una *praxis* especial, y tiene por lo tanto significación ética y, por encima de ellos, significación política (82)".

Félix von Cube expresa esta dimensión política en términos más abruptos, refiriéndose a la metodología popperiana como "Racionalismo Crítico":

"1) Todos los sistemas dogmáticos... están en contradicción con el... concepto de ciencias del Racionalismo Crítico.

2) Todos los sistemas dogmáticos son necesariamente totalitarios.
3) Exclusivamente el concepto de ciencias del Racionalismo Crítico es compatible con una democracia libertaria... (Traducción nuestra) (83)".

Así pues, el que critica a la metodología de Popper se transforma en un "enemigo político". El criticar esta metodología se revela como dogmático y, por tanto, como totalitario. La sociedad abierta, al defenderse de sus enemigos, tiene que perseguirlos política y policialmente. Nuevamente se trata de la inquisición para que nunca más haya inquisición, que nos remite a aquellas guerras que se hacen para que nunca más haya guerras.

Spinner, en el libro ya citado, cree que esto constituye una exageración que abandona las buenas intenciones de Popper. No obstante, veamos lo que él mismo Popper nos dice respecto a la "paradoja de la tolerancia":

"Con eso no quiero decir que deberíamos reprimir en todos los casos una *filosofía intolerante* violentamente: en cuanto que podemos limitarlos por argumentos racionales y podemos sostener límites en la opinión pública, sería altamente irracional su represión. *Pero tendríamos que reivindicar el derecho a reprimirlos violentamente en caso de necesidad*; porque puede ocurrir que sus representantes *no estén dispuestos a encontrarse con nosotros en el plano de una discusión racional* y comiencen a rechazar la discusión misma... Por tanto, *en nombre de la tolerancia deberíamos reivindicar para nosotros el derecho de no tolerar a los intolerantes* (Traducción y subrayados nuestros) (84)".

Sin negar que toda tolerancia tiene que tener límites definidos, se trata aquí de los criterios de los límites. Las filosofías intolerantes que Popper llama a reprimir, son todas las filosofías que no aceptan inscribirse en las preguntas y las pruebas admitidas por la filosofía popperiana. Si son débiles, se las puede tolerar, pero, si ganan terreno, Popper reivindica el derecho de su represión violenta. El punto a partir del cual tal reacción violenta es necesaria, es aquel en el cual tales movimientos ya no aceptan "encontrarse con nosotros en el plano de una discusión racional". Sólo que el "nosotros" son precisamente los popperianos, y la discusión racional" es una

discusión encerrada en las preguntas y las pruebas admitidas por el mismo Popper.

Se desemboca, entonces, en algo verdaderamente terrorífico: una teoría metodológica de un valor altamente dudoso, se arroga abiertamente el derecho a la represión violenta de sus contrarios y pide el apoyo estatal para sus acciones en nombre de la "democracia libertaria". Se atribuye alguna consecuencia fatalmente totalitaria a los movimientos que no aceptan la teoría de Popper, y se llama a la persecución violenta de éstos. Todo se polariza entre Popper y los otros, lo bueno y lo malo, el anti-dogmatismo con "Carné de Popper" y el dogmatismo de todos los otros, y, finalmente, la democracia de Popper y el totalitarismo de todos los otros. Muchos enemigos, mucho honor. El cómo llena Hans Albert este saco de *todos los otros* lo pueden mostrar las siguientes líneas:

"Lo que más bien importa aquí es que desde ciertos puntos de vista estructurales el catolicismo*, el calvinismo, el comunismo y el fascismo van juntos...* porque en ellos es efectivo, o lo fue*, el extremo polo opuesto de la neutralidad postulada en el pensamiento analítico: el partidismo ciego, la fe obediente, el compromiso incorregible* (Subrayados nuestros) (85)".

Los enemigos políticos del Estado democrático lo son ahora todos aquellos que no aceptan este famoso "pensamiento analítico", que no es más que otro eufemismo del pensamiento popperiano. Alguien que es capaz de polarizar el mundo en términos tan maniqueos, tiene que transformarse él mismo hacia "el partidismo ciego, la fe obediente, el compromiso incorregible". El llamado de los popperianos no es otro que: "Inquisición para los inquisidores". Y esto no es sino un llamado a la inquisición.

Ya que se trata de extender el método científico a todo conocimiento, tampoco la teológia escapa a esta pretensión; ella entra al ámbito de la discusión popperiana en los términos del dogmatismo de este pensamiento. Ciertamente las teológias cristianas actuales tienen también un carácter dogmático, sin embargo, frente al dogmatismo popperiano que es un dogmatismo metodológico y, por tanto, formal, el dogmatismo teológico es un dogmatismo de contenidos. En el fondo esto representa una ventaja

en relación al dogmatismo metodológico, pues el dogmatismo de contenidos no niega a sus críticos su capacidad racional sino sus resultados, mientras que el dogmatismo metodológico les niega su capacidad racional misma, esto es, transforma a sus críticos en seres irracionales.

El hecho de que los dos sean dogmáticos, lejos de unirlos los separa aún más. Hans Albert, con su carné de anti-dogmatismo en el bolsillo y con su ceguera característica frente al dogmatismo que él mismo representa, se lanza contra la teología en nombre de su "anti-dogmatismo total". Como los teológos se ponen incómodos, hace la pregunta del Secretario General de la Institución Ciencia en cuanto a las preguntas y las pruebas:

"Esta profesión de fe en favor de una autocensura voluntaria muestra claramente la posición de las Facultades de teología y plantea el problema de saber hasta qué punto la existencia de Facultades de este tipo es conciliable dentro del marco de universidades libres, con una constitución en la que no está prevista una tal limitación de la investigación (86)".

Dado que la teología se está poniendo incómoda, esta preocupación por asegurar la libertad de la reflexión teológica se torna sumamente ambigua:

"Si ha de realizarse rigurosamente el principio de libertad en toda la Universidad (y un Estado liberal de derecho no tiene motivo alguno de privilegios en sus Universidades a los partidarios de determinadas opiniones) entonces debería ser posible que se llamara también a estas cátedras teológicas, a agnósticas y ateos. Está a la mano que ellos propondrían soluciones a problemas teológicos diferentes de las de sus colegas cristianos (87)".

Estos agnósticos o ateos que Albert quiere llamar a las facultades de teología, por supuesto no podrían ser, por ejemplo, marxistas psicoanalistas, pues en este caso nuevamente serían tildados de dogmáticos, esencialistas, utópicos, etc. Los agnósticos o ateos a los que Albert se refiere tienen que tener cientificidad, es decir, no puede ser sino popperianos; ellos si pueden hacer teología porque tienen carné de anti-dogmatismo. Vemos como efectivamente la

cientificidad total se hace presente en la totalidad del saber y lo reclama para sí. Si bien podría ser preferible tal apertura de la teología, no lo es bajo el control popperiano de las preguntas y las pruebas.

Sin embargo, la libertad de las ciencias implica otro tipo de tolerancia frente a los dogmatismos, incluso frente al dogmatismo metodológico de los popperianos. Esto porque la forma dogmática no excluye de por sí la validez relativa de un pensamiento, en tanto que la exigencia de la cientificidad total no contiene ninguna tolerancia y destruye la posibilidad de la convivencia. No es ya más libertad, sino el sometimiento de la ciencia y su consiguiente frustración.

NOTAS

1 Popper, Karl, *La miseria del historicismo* (Madrid, Alianza Editorial, 1973), especialmente págs. 78-79, 103-104, etc.
2 *Ibid.,* pág. 93.
3 *Ibid.,* especialmente pág. 93.
4 *Ibid.,* págs. 11-14.
5 *Ibid.,* págs. 93-94.
6 *Ibid.,* pág. 93, nota 37.
7 *Ibid.,* pág. 13.
8 *Ibid.,* pág. 94.
9 *Ibid.,* pág. 93.
10 *Ibid.,* pág. 83.
11 *Idem.*
12 *Idem.*
13 *Ibid.,* pág. 93.
14 *Ibid.,* págs. 95-96.
15 Popper, Karl, *Das Elend des Historizismus*. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1974, pág. VIII.
16 Popper K., *La miseria del historicismo,* pág. 156.
17 Véase por ejemplo, Kantorovich, La asignación óptima de recursos. Barcelona, Ariel, 1968.
18 Popper K, La miseria del historicismo, pág. 91 (la referencia entre paréntesis es de la pág. 90).
19 *Ibid.,* pág. 156, nota 38.
20 *Ibid.,* pág. 131, nota 16.

21 Popper K., *La sociedad abierta y sus enemigos.* Buenos Aires, Ed. Paidós, II, pág. 266.
22 Popper, K., "La miseria...", *op. cit.,* págs. 74-75.
23 *Ibid.,* pág. 77, nota 10.
24 *Ibid.,* pág. 74.
25 *Ibid.,* pág. 75
26 Popper K., La sociedad...", *op. cit.,* 11, pág. 265. Su cautela la expresa, por ejemplo, en la pág. 169.
27 Hayek, Friedrich, "El ideal democrático y la contención del poder", Estudios Públicos, No 1, Santiago, Chile, pág. 36.
28 *Ibid.,* pág. 40.
29 Popper, K., "La miseria...", *op. cit.,* pág. 60.
30 Popper, K., "La sociedad...", *op. cit.,* pág. 400.
31 Popper, K., "La miseria....", *op. cit.,* págs. 105-106.
32 *Ibid.,* pág. 156.
33 *Ibid.,* pág. 79.
34 *Idem.*
35 *Ibid.,* (nota 14).
36 *Idem.*
37 *Ibid.,* pág. 79.
38 *Ibid.,* págs. 150-151.
39 *Ibid.,* pág. 80.
40 Popper, K., *Conocimiento objetivo.* Madrid, Editorial Tecnos, 1974, pág. 23.
41 *Idem.*
42 *Idem.*
43 Popper K., *La lógica de la investigación cientifica.* Madrid, Tecnos, 1980, págs. 66-67.
44 Einstein, Albert, *op. cit.,* págs. 127-128.
45 *Ibid.,* pág. 121.
46 Popper, K., "La miseria...", *op. cit.,* pág. 75.
47 Einstein, Albert, *op. cit.,* pág. 128.
48 Popper K., "La lógica...", *op. cit.,* pág. 67.
49 *Idem.*
50 Popper, K., *Conocimiento objetivo, op. cit.,* pág. 23.
51 Popper, K., "La lógica...", *op. cit.,* pág. 99.
52 *Ibid.,* pág. 84.
53 *Ibid.,* pág. 292.
54 Cf. Kneale, William, *Probability and Induction.* Londres, 1949. 55. Cf. "La lógica...", *op. cit.,* (Nuevos apéndices., X).
56 *Ibid.,* pág. 392.
57 Popper, K., "La miseri..." *op. cit.,* pág. 156.
58 *Ibid.,* (nota 38).
59 Einstein, Albert; Leopold Infeld, *La física: aventura del pensamiento.* Buenos Aires, Losada, 1977, págs. 14-15.
60 *Ibid.,* pág. 15.
61 Popper, K., "Conocimiento objetivo", *op. cit.,* pág. 154.
62 Novak, Michael, The spirit of Democratic Capitalism. Nueva York, 1982, pág. 68.

63 Albert, Hans, *La miseria de la teología.* Pág. 139.
64 *Ibid.,*pág. 148.
65 *Ibid.,* pág. 151.
66 *Idem.*
66 Ibid., pág. 152.
68 *Ibid.,* pág. 153.
69 Cf. Alvin Toffer, *La tercera ola.*Barcelona, 1980.
70 Isaías 65, 20.
71 Atbert, Hans, La miseria de la teología, pág. 172.
72 *Ibid.,* págs. 167-168.
73 *Ibid.,* pág. 172.
74 Hayek, F. A., (Esta referencia).
75 Popper K., "La miseria...", *op. cit.,* pág. 18.
76 Ibid., págs. 17-18.
77 Bunge, Mario, Epistemología. Barcelona. Ed. Ariel, 1980, pág. 138.
78 *Ibid.,* págs. 138-139.
79 Bunge, Mario, La ciencia, su método y su filosofía. Buenos Aires, Ed. Siglo XX, 1980 págs. 65-66.
80 Bunge, Mario, *Epistemología, op. cit.,* pág. 34.
81 Popper. K., *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde.* München, Francke Verlag, 1957, pág. 173, nota 4.
82 Albert. Hans, *Tratado sobre la razón crítica.* Buenos Aires, Ed. Sur, 1973, pág. 66.
83 Citado según Helmut F. Spinner, Popper und die Politik. Berlín, Bonn, 1978. pág. 514.
84 Popper, K., "Die offene...", *op. cit.,* pág. 173, nota 4.
85 Albert, Hans, "Tratado sobre...", *op. cit.,* pág. 14.
86 Albert, Hans, "La miseria...", *op. cit.,* pág. 170.
87 Albert, Hans, "Tratado sobre la...", *op. cit.,* pág. 181.

Capítulo VI

Leyes universales, institucionalidad y libertad: el sujeto humano y la reproducción de la vida real

1. De la realidad trascendente a la empiría: sujeto cognoscente y sujeto actuante

El análisis de los principios de imposibilidad obliga a ver todo el conocimiento de las ciencias empíricas en términos de una estrecha vinculación entre acción y teoría. Las categorías del pensamiento teórico se derivan de los límites de la acción y, por consiguiente, estos límites de la acción determinan las formas del pensamiento. De este modo, las ciencias empíricas no pueden hablar siquiera de la realidad sin implicar la acción humana sobre esa realidad como su referencia de verdad; por esta razón, son antropocéntricas y subjetivas.

Los principios de imposibilidad se refieren a imposibilidades con las cuales choca la acción humana. No pueden hablar de "imposibilidades de por sí"; estas aparecen solamente en el caso de mundos lógicamente contradictorios. Sin embargo, en el grado en el que los principios de imposibilidad excluyen mundos lógicamente no contradictorios, pero imposibles para la acción humana, la imposibilidad es humana. En cuanto de ella se derivan los marcos categoriales de la ciencia empírica, esta contiene como inherente el punto de partida desde un sujeto humano actuante y es radicalmente antropocéntrica. No se trata del hombre como observador, sino del hombre como realizador que impregna toda ciencia empírica. En cuanto el hombre desarrolla finalidades más allá de lo inmediatamente dado, puede experimentar límites de la imposibilidad y, por tanto, categorías del pensamiento derivadas de ellos.

Así pues, en la raíz de las ciencias empíricas se encuentra el sujeto humano que se acerca a la realidad con determinados fines y la trabaja en función de esos fines. Sólo para un tal sujeto la máquina de movimiento continuo puede ser un fin, y la imposibilidad de construirla la razón de una conceptualización de la empiría en

términos de la ley de conservación de la energía. Para un observador puro no existen fines; por lo tanto, no existe ninguna aspiración al *perpetuum mobile* y, en consecuencia, ninguna experiencia de su imposibilidad y tampoco una ley de la conservación. Las imposibilidades se experimentan porque se persiguen fines; luego, sin la persecución de fines no pueden darse imposibilidades conocidas. Recién el conocimiento de tales imposibilidades permite hablar de lo posible, pero también este posible es nuevamente subjetivo, es decir, es posible en función de una acción específicamente humana. Por tanto si se quita al hombre de la ciencia empírica no hay ya más ciencia empírica.

De esto se sigue, que el sujeto actuante que reflexiona su acción trasciende la realidad, pero a la vez se encuentra sometido a ella en cuanto su acción está delimitada por el marco de lo posible. Si no hubiera un marco de lo posible, tampoco habría un límite de la acción y ésta no estaría sometida a la realidad; sería libertad pura en correspondencia necesaria con la realidad. Por otro lado, si el sujeto no trascendiera el marco de lo posible no podría ir más allá de lo inmediatamente dado y estaría limitado a lo ya existente. Así pues, el trascender lo posible es condición para conocer lo posible y, a la vez, conocer lo posible es condición para poder trascender la realidad en el marco de lo posible. Sin embargo, toda tecnología aparece en términos de esta trascendencia al interior de lo posible.

Fuera de la teoría marxista, las ciencias empíricas suelen más bien negar (o no reflexionar) esta subjetividad. Se trata de esconder lo máss posible la trascendencia del sujeto respecto a la realidad como elemento inherente y constituyente de las ciencias empíricas. El hecho de que tales ciencias sean objetivas se interpreta en el sentido de tener una validez independientemente del sujeto humano. Sin embargo, eso resulta una ilusión en cuanto se revela el hecho fundante de que todo marco categorial de las ciencias empíricas se deriva de principios de imposibilidad de la acción humana.

No obstante, la problemática de la trascendencia aparece aunque sea de una manera sumamente limitada. Podemos ver esto primero a partir de una reflexión de Popper:

“Las leyes universales trascienden la experiencia, aunque no sea más que por ser universales y trascender, por ello, cualquier número finito de sus ejemplos observables; y los enunciados singulares la trascienden también debido a que los términos universales que aparecen normalmente en ellos entrañan disposiciones a comportarse de una manera legal, de suerte que entrañan leyes universales... Según eso, las leyes universales trascienden la experiencia al menos, de dos modos: debido a su universalidad, y por efecto de la aparición en ellos de términos universales... y también lo hacen en grado más elevado si los términos de disposiciones que se encuentran en ellas tienen ese carácter en grado más alto o son más abstractos (1)”.

En estos términos el pensamiento trasciende a la realidad cuando usa conceptos universales que designan todos y, por tanto, un número ilimitado de casos, mientras los casos observables, y por consiguiente experimentables, son limitados. Esto es, el conjunto de los casos observables constituye una parcialidad en relación a la cual el concepto universal designa una totalidad desconocida. Luego, el concepto universal trasciende cualquier conjunto de casos observables. De eso Popper concluye:

“Naturalmente, las leyes o las teorías científicas no son verificables por causa de dicha trascendencia, y debido a ésta la *contrastabilidad* o *refutabilidad* es lo único que las distingue, en general, de las teorías metafísicas (2)”.

Sin embargo, Popper no explicita aquí un hecho subjetivo implicado en sus afirmaciones: su caracterización del sujeto cognoscente. Este designa a través de los conceptos universales la totalidad de los casos comprendidos por el concepto, mientras que como observador solamente puede referirse a los casos observables. El sujeto cognoscente de Popper tiene, pues, una doble dimensión: por una parte, en términos abstractos se refiere, por sus conceptos universales, a la totalidad de casos comprendidos; por otra parte, como observador, es un sujeto limitado que solo tiene acceso a un número limitado de casos. Es decir, el número observado de casos es inferior a la totalidad de casos designados abstractamente por el concepto universal.

Por lo tanto, podríamos deducir que la trascendencia de los conceptos universales en relación a la experiencia descansa en el carácter limitado del sujeto cognoscente. En cuanto que éste no puede acceder por su conocimiento directo a la totalidad de casos, tiene que trascender abstractamente la realidad mediante conceptos universales y contraponer éstos a un número limitado de casos observables.

Sin embargo, tomando este sujeto cognoscente como nuestro punto de partida, vemos que resulta lo contrario de lo que dice Popper. Efectivamente, desde el punto de vista del sujeto cognoscente, la realidad ilimitada trasciende la realidad limitada de los hechos observables que tal sujeto puede directamente percibir. La realidad trasciende a la experiencia y a la empiría del observador, pero como éste aspira a la totalidad de la realidad, no lo puede hacer sino recurriendo a conceptos universales. Estos trascienden a la experiencia en el sentido de los casos observables, porque con anterioridad la realidad trasciende a la experiencia. De esta manera, la trascendencia de los conceptos universales corresponde a una trascendencia anterior de la realidad; la trascendencia de los conceptos universales en relación a la experiencia designa la trascendencia de la realidad en relación a ella. Luego, la realidad trasciende a la experiencia y los conceptos universales son instrumentos de búsqueda de esta realidad trascendente.

Esta realidad trascendente es siempre la totalidad de los casos, y de la cual solamente un número limitado de ellos forma la experiencia. Así pues, es la limitación del sujeto cognoscente la que obliga a recurrir a conceptos universales. Pero obliga únicamente por el hecho de que el sujeto cognoscente limitado aspira al conocimiento de la totalidad y, por tanto, porque sabe que hay una totalidad trascendente. Al aspirar a esta totalidad trascendente, el sujeto crea conceptos universales para conocerla.

Podemos añadir, entonces: si el sujeto cognoscente no estuviera limitado a la experiencia como una parcialidad, no recurriría a conceptos universales. Estos son una muleta del sujeto cognoscente en cuanto aspira a la totalidad, si bien se encuentra limitado a un número finito parcial de casos observables. O, diciendo lo mismo con palabras de Marx: si esencia y apariencia coincidieran, no haría

falta una ciencia. Es decir, si la totalidad de los hechos constituyera la experiencia observable, la realidad no trascendería a los hechos observables y, entonces, no harían falta conceptos universales para aprehenderla. La razón humana sería una razón intuitiva.

Aunque todo esto podemos deducirlo de la cita de Popper, veamos a otro autor, Francisco Miró Quesada, para sacar conclusiones parecidas:

"Hay un hecho, sin embargo, que parece mostrar una vía de acceso hacia la comprensión de los mecanismos que producen la ideologización de las teorías: *el rebasamiento de la teoría por la realidad...*
Basta darse cuenta de que la realidad rebasa el pensamiento debido a las limitaciones del sujeto cognoscente. El sujeto sólo dispone de un conjunto finito de recursos para fundamentar y elaborar sus conocimientos, mientras la realidad es de dimensión inconmesurable (3)".

Miró discute la realidad como totalidad de hechos y sostiene que ésta trasciende al pensamiento teórico, pero tampoco él refiere el circuito completo. Por el hecho de que la realidad trasciende los hechos observables, la experiencia y la empiría, el pensamiento teórico aborda la realidad por medio de teorías. Siendo estas teorías necesariamente inseguras —teorías seguras suponen el conocimiento de todos los hechos—, ellas trascienden la experiencia y son a la vez trascendidas por la realidad. Por tanto, la trascendencia mencionada por Popper es englobada por otra, esto es, si bien los conceptos universales trascienden la experiencia, estos, por su parte, son trascendidos por la realidad. Así pues, lo que trasciende en última instancia, es la realidad y no el pensamiento. Sin embargo, esto es un hecho subjetivo dado que esta trascendencia se da por cuanto el sujeto cognoscente aspira a la totalidad sin poder conocerla directamente. El hecho objetivo refleja la limitación del sujeto cognoscente y no existe independientemente de él. El sujeto cognoscente limitado, pero con la aspiración de la totalidad constituye el hecho de que la realidad trasciende a la experiencia y, por consiguiente, a la teoría. Aunque eso es objetivamente cierto es un producto de la subjetividad humana.

En cuanto al carácter del pensamiento teórico. Miró saca la siguiente conclusión:

"Debido al *hecho* de que la realidad rebasa la teoría, una teoría cientítica no puede considerarse nunca como algo terminado, sino como un conjunto de hipótesis (4)".

Es la misma conclusión de Popper, no obstante, la teoría científica es la afirmación teórica sobre hechos. Se dice que toda afirmación teórica sobre hechos es hipotética, sin embargo, esta afirmación se deriva del "*hecho* de que la realidad rebasa la teoría", lo que no es sino la afirmación teórica sobre hechos y, en consecuencia, una teoría que se supone es científica. Por tanto, esta afirmación tiene que ser hipotética, pero si ella es hipotética, lo es también la conclusión de que todas las teorías científicas son hipotéticas. Ahora bien, si la afirmación del carácter hipotético de todas las teorías científicas es, por su parte, hipotética, la afirmación en mención es perfectamente gratuita. Tiene sentido sólo si la afirmación de que la realidad trasciende a la teoría no es hipotética, pero en tal caso, el resultado según el cual todas las teorías son hipotéticas, es falso.

Miró desemboca en la paradoja del mentiroso. Existiría quizás una salida puramente sofista, que tendría que insistir en que la afirmación del hecho de la trascendencia de la realidad sobre la teoría no es una afirmación teórica, en tanto que otras afirmaciones sobre hechos si lo son. Pero entonces habría que decir de que tipo de afirmaciones se trata. Por ser afirmaciones de hechos no pueden ser metodológicas, pues una metodología no podría hacer afirmaciones sobre hechos empíricos. Por otro lado, se trataría de afirmaciones de hechos de las cuales se derivarían conclusiones metodológicas según las cuales todas las teorías son hipotéticas. Sin embargo, en este caso la metodología se seguirá de la ciencia empírica como resultado y no como su programa.

Miró desemboca en esta situación que no encuentra solución; se enredan hechos con hechos y no se halla una salida de la paradoja, como no sea reformulando la metodología misma. Popper salva este escollo mediante una solución meramente dogmática; introduce proposiciones tomadas del aire, según las cuales la metodología se constituye sin ninguna reflexión fundante. Miró, en cambio,

renuncia a tal camino simplista y dogmático y entra a reflexionar acerca de los fundamentos de la metodología, pero el resultado es que llega a un callejón sin salida.

Volvemos, pues, a la tesis de que hace falta distinguir dos tipos de hechos: hechos fundantes (o meta-hechos) cuya afirmación no es falsable, y hechos cuya afirmación es falsable y, por tanto, hipotética. Los hechos fundantes son afirmados por principios de imposibilidad; constituyen el ámbito de los hechos hipotéticamente afirmados. Pero como tales, los hechos fundantes constituyen el punto de partida de la deducción de las leyes generales de las ciencias empíricas.

Sin embargo, de este modo llegamos a dos tipos de hechos fundantes. El primero y básico es el hecho de que la realidad trasciende a la experiencia, del cual se deriva la necesidad de acceder a la realidad transformándola en empiría por medio de los conceptos universales. Se constituye así el sujeto cognoscente de las ciencias empíricas y, a la vez, su objeto: la empiría.

Ahora bien, los conceptos universales no son conocimientos sino un instrumental de éste. Al conocimiento empírico llegamos recién cuando formulamos teorías generales o leyes universales, lo que presupone los conceptos universales. Por otra parte, a tales teorías generales arribamos tan sólo si formulamos principios de imposibilidad de la acción humana, y no simplemente del conocimiento. En efecto, las teorías generales recién pueden aparecer cuando la acción humana sobre la realidad es enfocada como objeto del conocimiento; apoyándonos en conceptos universales, deducimos entonces, de tales principios de impoposibilidad de la acción humana, como el otro hecho fundante, las teorías generales. Así, por ejemplo, si se trata de construir máquinas como fin de la acción, el principio de imposibilidad de la construcción del *perpetuum mobile* nos da el marco de lo posible del cual derivamos deductivamente la ley de la conservación de la energía, y que ahora es una teoría general. A su vez, de esta teoría se pueden deducir otras teorías generales, asumiendo elementos empíricos en el razonamiento.

Pero ya a este nivel es claro que si reducimos el sujeto al sujeto cognoscente, este sujeto no puede ni siquiera conocer. Ciertamente, un sujeto puramente cognoscente no tiene ningún acceso a la realidad empírica, por cuanto ésta se transforma en objeto del conocimiento de las ciencias empíricas exclusivamente por el hecho de que el sujeto actúa con determinados fines sobre la realidad. De esta actuación resultan los principios de imposibilidad y, por deducción, las teorías generales; sin esta actuación no se conoce ninguna imposibilidad de la acción humana, y sin esto no se conocen teorías.

Si el objeto del conocimiento empírico lo constituye el sujeto actuante, debemos aceptar entonces que este sujeto actuante trasciende también al sujeto cognoscente, y que solamente un sujeto actuante puede ser, a la vez, sujeto cognoscente. Ahora bien, así como la realidad trasciende la experiencia del mismo modo el sujeto actuante real trasciende al sujeto cognoscente. En último término, el sujeto cognoscente es el nombre de la capacidad reflexiva del sujeto actuante que reflexiona sus capacidades de acción por medio de conceptos universales.

Este sujeto actuante con capacidad reflexiva, que aspira a la totalidad de la realidad pero que está imposibilitado de alcanzarla, es el sujeto de la tecnología referida al mundo exterior del hombre. Luego, todo el conocimiento empírico es, en última instancia, conocimiento tecnológico, y el criterio de verdad de todo conocimiento empírico es su transformabilidad en tecnología. Sin embargo, tiene sentido distinguir entre ciencias puras y ciencias aplicadas, a pesar de que ambas estén tecnológicamente orientadas. La ciencia pura aspira a teorías generales y, por tanto, al conjunto de todos *fines posibles,* mientras que la ciencia aplicada aspira a teorías específicas y, por tanto, al logro de *fines específicos.* La teoría de la conservación de la energía se refiere a todos los fines posibles y dice que, independientemente de que fines específicos se trate, las máquinas usadas no pueden ser máquinas de movimiento continuo. Una ciencia aplicada, en cambio, se dirige al desarrollo de máquinas específicas, pero manteniéndose siempre dentro del marco general de lo que vale para todas las máquinas. En consecuencia, decir que las ciencias empíricas puras se refieren al conjunto de todos los fines posibles, equivale a decir que sus leyes

generales no pueden ser falsables y, por tanto, no tienen forma hipotética aunque puedan ser falsas.

Llamando a las ciencias empíricas dirigidas hacia el mundo exterior del hombre, las ciencias naturales, podemos resumir lo anterior diciendo que: el sujeto de las ciencias naturales es un sujeto actuante con capacidad reflexiva, que se dirige hacia el mundo exterior del hombre en función de fines de la acción más allá de cualquier consideración de factibilidad y que, en este sentido, aspira a la totalidad. Al chocar en su actuación con imposibilidades expresadas en términos de principios de imposibilidad, este sujeto actuante reflexiona a partir de ellos sobre el ámbito de todos los fines tecnológicamente posibles. De esta manera, anticipa la totalidad por medio de conceptos universales y procesos tecnológicos infinitos, transformando la realidad en empiría del sujeto actuante. Es decir, en cuanto la realidad trasciende a la experiencia, el sujeto actuante trasciende al sujeto cognoscente y transforma la realidad en empiría.

2. Sujeto práctico y sujeto vivo: preferencias y necesidades

Juzgando a partir del sujeto actuante, pareciera que los fines tecnológicamente posibles son también indiferentemente elegibles. A partir de los principios de imposibilidad vendría dado el conjunto de todos los fines tecnológicamente posibles, y el hombre elegiría aquellos que más le parecen. La neutralidad de las ciencias empíricas se basa en la reducción del hombre al sujeto actuante enfrentado al conjunto de todos los fines técnicamente posibles.

Sin embargo, una vez aclarado el hecho de que el sujeto cognoscente es una instancia reflexiva del sujeto actuante, aparece una nueva dimensión tanto de la realidad como del sujeto enfrentado a ella: se trata de la dimensión del sujeto práctico. Al escoger los fines por realizar, aparece la escasez de medios para esa realización como el condicionante material de toda elección. Así pues, el conjunto de los fines tecnológicamente posibles no es de por sí prácticamente posible; sólo un subconjunto de esos fines puede ser realizado.

Luego, así como el conjunto de todos los fines posibles aparece a partir del conocimiento por las ciencias naturales del universo exterior al hombre, del mismo modo aparece ahora un universo económico que condiciona los fines realizables por la necesidad de inscribirlos en el producto social de la economía. Es decir, todos los fines posibles tienen condiciones materiales de posibilidad, y el producto social es el universo en el cual los fines por realizar se disputan sus condiciones materiales. Independientemente de la voluntad humana y de las capacidades subjetivas de realización, las condiciones materiales de la posibilidad, cuyo conjunto es el producto social, obligan a una selección de los fines efectivamente enfocados y realizados. Proyectos técnicamente posibles se vuelven económicamente posibles, en cuanto pueden recurrir a un espacio en este universo económico del producto social y, por tanto, contar con sus condiciones materiales de posibilidad.

Aparece, entonces, el límite de los proyectos materialmente posibles que es más estrecho que el límite de los proyectos técnicamente posibles. Ningún proyecto puede realizarse si no es materialmente posible, y la voluntad no puede sustituir jamás las condiciones materiales de posibilidad. Donde hay voluntad, no por eso hay camino hacia la realización. Solamente si la voluntad logra movilizar condiciones materiales de la posibilidad de sus fines, aparece el camino, y el máximo absoluto para este camino es el tamaño del producto social de medios materiales. No se puede usar lo que no se tiene, y fines para cuya realización no hay suficientes medios materiales, no se pueden realizar.

Nuevamente la realidad se presenta como trascendente. Ahora trasciende la empiría de las ciencias naturales y el conjunto de los fines técnicamente posibles que ella demuestra, sometiéndola al universo económico del producto social. Sin embargo, este universo económico del producto social no es estático, sino que tiene su dinámica propia. El trabajo humano, al asumir las tecnologías posibles, puede aumentar su propia productividad y, de esta manera, aumentar el ámbito de los proyectos posibles. Pero lo que ninguna tecnología puede hacer es que desaparezca la escasez misma de medios, con el resultado de que, a cualquier nivel del producto social, aparece siempre el condicionamiento de la elección

de fines por las condiciones materiales de su posibilidad. La abundancia de medios significaría la directa determinación del tamaño del producto social por la voluntad e implicaría, por tanto, un más allá de los propios principios de imposibilidad de las ciencias empíricas.

Sin embargo, si desde este punto de vista tecnológico todos los fines técnicamente posibles parecen ser arbitrariamente elegibles, los que ahora ciertamente parecen ser arbitrariamente elegibles son todos los fines cuantitativamente posibles en el marco del producto social. La ciencia empírica parece no poder decir nada sobre qué fines hay que eligir; solamente puede hablar del hecho de que cualquier fin hay que realizarlo en el marco del producto social y, por consiguiente, de la escasez cuantitativa dada.

Ahora bien, el sujeto práctico no puede actuar a no ser que sea *un sujeto vivo.* Hay que vivir para poder concebir fines y encaminarse hacia ellos, pero no se vive automáticamente ni por simple inercia. Vivir es también un proyecto que tiene condiciones materiales de posibilidad, y que fracasa si no las logra. Pero este proyecto de vida, no es un proyecto específico. Ningún fin determinado se puede deducir del proyecto de vivir, sino que este se realiza a través de los muchos proyectos encaminados hacia fines específicos. Son precisamente estos fines específicos los que conforman y posibilitan las condiciones materiales de la posibilidad del proyecto de vivir.

Por lo tanto, la decisión sobre los fines es una decisión sobre la concreción del proyecto de vida de los sujetos, y no se agota en una relación formal medio-fin. Toda esta relación medio-fin es el medio en el cual se realiza un proyecto de vida, esto es, el proyecto de vida engloba esa relación y la trasciende. Al nivel reducido de la relación medio-fin puede haber neutralidad valórica, pero ella es imposible a nivel del proyecto de vida que la engloba. En efecto, dado que únicamente un sujeto vivo puede proyectar y realizar fines, la elección de estos necesariamente está subordinada a la vida del sujeto. En consecuencia, no todos los fines concebibles técnicamente y realizables materialmente según un cálculo medio-fin , son también factibles; sólo lo es aquel subconjunto de fines que se integran en algún proyecto de vida. Es decir, fines que no son compatibles con el mantenimiento de la vida del sujeto mismo, caen

fuera de la factibilidad. Cuando se realizan, acaban con la vida de aquel que los realiza, con el resultado de que ya no se pueden realizar más fines. Así pues, se pueden realizar fines fuera de esta factibilidad, pero su realización implica la decisión de acabar con un proyecto de vida que engloba todos los proyectos específicos de fines. Es una decisión por el suicidio.

Por el contrario, englobar todos los fines en el proyecto de vida implica renunciar al suicidio. Renunciando al suicidio, aparece un marco de factibilidad de fines que está dado por algún proyecto de vida que enjuicia todos los fines en relación a su factibilidad. La decisión de vivir según algún proyecto de vida y que se concreta a través de los fines hacia los cuales el sujeto se encamina, enjuicia a los fines y los somete a una racionalidad de vida que no permite una simplista neutralidad valórica. Luego, los fines no son neutrales sino que son los vehículos de la vida del sujeto, el cual ni siquiera puede perseguir fines sin la realización de su proyecto de vida.

Por otra parte, el sujeto vivo, al ser necesariamente a la vez sujeto actuante y sujeto práctico, es parte de la naturaleza sobre la cual actúa persiguiendo sus fines. Es un ser natural que encaminándose hacia fines transforma a la naturaleza, y que se transforma a sí mismo al integrar estos fines y los medios para alcanzarlos en su proyecto de vida. Ahora bien, a partir del hecho de que el sujeto es un ser natural, aparece una jerarquización necesaria de los fines; no cualquier combinación de fines permite llevar a cabo un proyecto de vida. Siendo el sujeto un ser natural, la combinación de fines se tiene que ajustar a las condiciones naturales de cualquier proyecto de vida. De este modo aparecen las necesidades: hay que satisfacer necesidades y, por tanto, dirigir la elección de los fines de una manera tal que satisfagan las necesidades para que el conjunto de la acción se pueda mantener en el marco de algún proyecto de vida.

En efecto, para vivir hay que *poder vivir,* y para ello hay que aplicar un criterio de *satisfacción de las necesidades* a la elección de los fines. Y siendo el sujeto un ser natural, esta satisfacción de necesidades tiene una raíz insustituible basada en la propia naturaleza humana. Sea cual sea el proyecto de vida, éste no puede ser realizado si no asegura los alimentos para vivir, vestido, casa, etc. Pueden darse entonces variaciones en relación a estos

elementos, pero no pueden faltar; en consecuencia, el proyecto de vida, sea cual sea, presupone un ordenamiento forzado de los fines por realizar y no los puede combinar arbitrariamente. Por eso está sometido a necesidades. En tanto y en cuanto el sujeto vivo trasciende al sujeto práctico, las necesidades trascienden a la elección de los fines. Así pues, la retroalimentación por las necesidades da el marco de factibilidad de los fines.

No obstante, el sujeto no es libre para elegir, sino libre para satisfacer sus necesidades. El que las pueda satisfacer en términos de sus preferencias forma parte de la libertad, pero, necesariamente, ésta es una parte derivada y subordinada. Si hay necesidades, las preferencias o gustos no pueden ser criterio de orientación hacia los fines. El criterio básico sólo puede serlo, precisamente, el de las necesidades.

Por esta razón, la negativa a la satisfacción de las necesidades se encubre en nombre de la *satisfacción de las preferencias* y esconde la reducción del hombre al sujeto práctico enfrentado a fines, que se enjuician con neutralidad valorativa. Toda la teoría económica neoclásica y neoliberal hace hoy en día eso. En función de este encubrimiento se reduce al sujeto, se niega la retroalimentación de la elección de fines por un proyecto de vida y, al fin, se niega toda legitimidad de cualquier proyecto de vida. Ciertamente no se pueden enjuiciar, teóricamente, las preferencias o gustos, pero si se puede sostener —teóricamente que, independientemente de cuales sean los gustos, su factibilidad se basa en el respeto al marco de la satisfacción de las necesidades. *La satisfacción de las necesidades, hace posible la vida; la satisfacción de las preferencias, la hace agradable. Pero, para poder ser agradable, antes tiene que ser posible.* Cada cual puede hacer su proyecto de vida según su gusto, solamente en cuanto sus gustos y la realización de estos se basen en la satisfacción de las necesidades.

El reconocer necesidades humanas o sofocar su satisfacción en nombre de las preferencias, hace hoy la diferencia entre socialismo y capitalismo. Sin embargo, para hacer ver esto tenemos que volver una vez más a la teoría del mercado y de la planificación.

Al hablar del sujeto práctico y del sujeto vivo como el sujeto que trasciende al sujeto práctico hemos dejado fuera hasta ahora las relaciones sociales entre los sujetos. Indistintamente podríamos afirmar las tesis derivadas tanto para sujetos aislados del tipo Robinson, como para sujetos en sociedad. Pero el sujeto humano siempre existe en sociedad y, por tanto, los fines y los proyectos de vida aparecen en el marco de las relaciones sociales de sociedades determinadas. Por eso el producto mismo del proceso de producción humano, solamente es concebible como un producto social de un conjunto de hombres producida por la división social del trabajo. No hay *un* sujeto humano, sino un *conjunto* de sujetos humanos que por sus interrelaciones forman la sociedad.

El sometimiento de la elección de los fines a los proyectos de vida de cada uno, es por consiguiente un proceso social en el cual, mediante la integración de cada uno en la división social del trabajo y la distribución de los ingresos, se determina el grado de satisfacción de las necesidades de cada uno y, por tanto, su posibilidad de llevar a cabo algún proyecto de vida. Por otra parte, al ser el producto un *producto social* que contiene las condiciones materiales de vida de todos y cada uno aparece la posibilidad de la apropiación de los medios de producción por unos pocos o un grupo social más amplio y de la consecuente reducción de los otros, sea a la simple subsistencia, sea a la pauperización y hasta a la muerte, sin más. Ciertamente, dado que la última instancia de cada uno de los proyectos de vida está en el acceso a los medios materiales de vida, el acceso a la división social del trabajo y la distribución de los ingresos determina las posibilidades de vivir de cada uno. Aparece pues, la posibilidad de la *explotación* y de la *dominación.* Acaparar y concentrar los medios materiales de vida es destruir las posibilidades de vida del otro, ya que lo que se concentra y se quita no son simples riquezas sino medios de vida —víveres en el sentido más literal de la palabra. La dominación hace posible la explotación y ésta da materialidad a la dominación. Ninguna dominación puede ser difinitiva sin el manejo de la distribución de los medios materiales de la vida.

Tanto el concepto de explotación como el de dominación aparecen aquí como derivados del concepto de necesidad. Efectivamente, sólo si hay necesidades, y no simples preferencias, pueden darse la

explotación y la dominación. La dominación equivale a limitar o quitar la posibilidad de vivir a través de la explotación y se vincula, por tanto, con el concepto de necesidades. Por su parte, la explotación, en relación a las necesidades, es muerte. En cambio, si alguien no ve más que preferencias, las diferencias de ingresos simplemente suponen el problema de una vida más o menos agradable, de mayores o menores gustos. Frente a simples preferencias no existen dominación ni explotación, ni puede haber plusvalía como resultado de la explotación; todo es un simple más o menos. Por el contrario, donde hay necesidades está en juego una relación de vida o muerte al decidir sobre la división social del trabajo y la distribución de ingresos.

Así pues, a la luz de las necesidades se trata de la posibilidad de vivir, mientras que a la luz de las preferencias se trata nada más que de vivir a niveles cuantitativamente distintos, sean mejores o peores. Vemos entonces que el problema de la vida es eliminado por la manipulación del concepto de preferencia. Frente a un simple juego de preferencias, la exigencia de cambios aparece como un resultado de la envidia. Frente a necesidades, aparece como una exigencia de la posibilidad de vivir y como raíz de la legitimidad de todas las legitimidades.

3. Automatismo de mercado y planificación económica

Por eso, el cuestionamiento de las relaciones capitalistas de producción aparece a partir de la exigencia de la satisfacción de las necesidades. Si el problema fuera únicamente de preferencias no habría necesidad de cuestionar nada, pero por ser el hombre un ser natural que sólo puede realizar un proyecto de vida a partir de la satisfacción de las necesidades, el cuestionamiento de cualquier relación de producción que excluye ésta resulta forzoso. Para ello no hace falta saber como el hombre llega a ser feliz; solamente hace falta saber que no puede ser feliz sin realizar su proyecto de vida, y que esto es imposible si no se juzga el conjunto de fines elegibles desde el punto de vista de la satisfacción de las necesidades. Lo que si se sabe es que la orientación primaria de la elección de fines por las preferencias, hace infelices a muchos hombres.

El cuestionamiento de las relaciones capitalistas de producción aparece a partir de su tendencia inherente al desequilibrio y a la irracionalidad económicos. Esta tendencia es producto del propio automatismo del mercado en el cual hay una interconexión entre *venta* del producto, *rentabilidad* e *inversiones*. La venta del producto determina la rentabilidad, en función de la cual se deciden las inversiones. La venta es guiada por las preferencias de los consumidores, en tanto que la rentabilidad es el criterio máximo de la racionalidad de las decisiones en general, y de las inversiones en particular. La demanda del consumidor y la rentabilidad de la oferta llevan a una situación en la cual la rentabilidad determina la oferta y decide, por tanto, sobre qué demandas pueden ser satisfechas.

Pero como la rentabilidad se transforma a la vez en el criterio de las inversiones, toda decisión sobre el *empleo* de la mano de obra se transforma en un derivado del propio criterio de la rentabilidad. A través de la rentabilidad se determina, pues, la distribución de ingresos y la estructura del empleo sin que ambas puedan ser determinadas autónomamente. Al no existir ninguna garantía en cuanto a éstas, el *automatismo del mercado* desemboca en una completa arbitrariedad de distribución y empleo, arbitrariedad que implica ya de por sí la existencia de una tendencia constante hacia distribuciones de ingresos y estructuras del empleo desequilibradas y económicamente irracionales.

Consecuentemente, el automatismo del mercado se transforma en un *mecanismo destructor,* en cuanto imposibilita cualquier seguridad de integración del sujeto económico en la división social del trabajo a través del empleo y la satisfacción de sus necesidades. Incluso la propia subsistencia está constantemente amenazada y destruida. Estos desequilibrios básicos se reproducen en todos los niveles de la sociedad capitalista, y en especial en la relación entre el automatismo del mercado y el equilibrio ecológico que es la base natural, a largo plazo, de cualquier posibilidad de satisfacción de necesidades. En la medida que prima el criterio de rentabilidad, el equilibrio ecológico es destruido al igual que el equilibrio económico-social de la distribución de ingresos y del empleo.

Esta tendencia automática al desequilibrio y a la irracionalidad económicos no es un producto intencional de nadie, sino que

aparece como *efecto no-intencional* de la propia estructura del mercado. Se haga lo que se haga, en cuanto se lo haga en el marco de un automatismo del mercado la tendencia hacia el desequilibrio y la irracionalidad económicos es el resultado, pues se destruye la seguridad de la estructura del empleo y de la distribución de ingresos. En efecto, dado que el sistema económico capitalista es determinado por el automatismo del mercado, el sistema es destructor, tanto del hombre como de la naturaleza. Todo el subdesarrollo existente hoy en día es solamente el resultado de esta tendencia automática a la destrucción. El automatismo del mercado se transforma, pues, en un *moloc* que devora a sus hijos.

No obstante, por ser esta tendencia a la destrucción un producto no-intencional del automatismo del mercado, no tiene responsables directos. Los *desastres* que origina nadie los quiere o, por lo menos, no ocurren porque alguien los haya querido. Por esta razón se los puede presentar como si fueran el resultado de leyes "naturales" del mercado, que el hombre no tiene sino que aguantar. De este modo, el automatismo del mercado es representado como *naturaleza* porque, efectivamente, actúa como si fuera naturaleza; produce catástrofes que nadie ha previsto ni querido, y que no tienen ni culpables ni responsables directos.

Sin embargo, existe una responsabilidad por tales catástrofes: la de dejar y seguir dejando actuar el automatismo del mercado. La existencia de éste es de *responsabilidad humana* y, por tanto, también lo es la destrucción que se deriva de su existencia. Aunque ninguna catástrofe originada por el automatismo sea de responsabilidad del hombre, el hecho de que tales catástrofes puedan ocurrir o puedan tomar las dimensiones que alcanzan, si es de responsabilidad humana. Posiblemente nadie ha querido u originado intencionalmente las catastróficas crisis que se han derivado de la escasez del petróleo desde 1973 o del actual proceso de automatización del proceso de producción, no obstante, la pretensión de que tales problemas se solucionen por el automatismo del mercado con sus consiguientes catástrofes económicas y sociales, sigue siendo de responsabilidad humana. Efectivamente, no hay ninguna razón definitiva para que eso sea así; la razón está en el rechazo de un ordenamiento distinto de las relaciones económicas y sociales. En resumen, es el automatismo del mercado el que

transforma problemas reales en catástrofes económicas y sociales y, por tanto, es de responsabilidad humana el hecho de que esta transformación catastrófica ocurra.

El vivir este hecho de irresponsabilidad humana lleva al cuestionamiento del automatismo del mercado y, por consiguiente, del capitalismo mismo. Al ser este automatismo del mercado la raíz del problema, se sigue que únicamente una adecuada planificación económica puede asegurar la racionalidad y una tendencia al equilibrio económico, en los términos de la distribución de ingresos sobre la base de la satisfacción de necesidades y de una estructura económica que garantice la posibilidad del empleo de todos. Así pues, la necesidad de asegurar la racionalidad económica lleva a la inevitabilidad de una planificación económica correspondiente. No se trata de planificar por planificar, sino de que exista al menos un mínimo de racionalidad económica en la *distribución de ingresos y en la estructura del empleo.* Luego, la planificación económica se presenta como necesaria en la medida que se requiere asegurar una autonomía de decisión respecto a la distribución y el empleo, dado que solamente ella puede asegurar que las decisiones correspondientes estén desvinculadas del cálculo de rentabilidad.

Sin embargo, la discusión de la planificación económica resulta muy difícil por cuanto se la realiza a partir de una polarización excluyente y maniquea, y que hace aparecer entonces la alternativa: o mercado o planificación. Ahora bien, aunque la discusión sobre mercado y planificación con tales alternativas excluyentes empezó en el siglo XIX, existe hoy una experiencia histórica suficiente como para ir más allá de tal polarización.

Para analizar este hecho, volvamos sobre los resultados de nuestra discusión anterior tanto del pensamiento neoliberal como del soviético, concretamente sobre el análisis de las razones teóricas de la aparición del mercado y, por tanto, de la constitución teórica de la existencia de relaciones mercantiles. Este análisis no puede hacerse a partir de la génesis histórica de las relaciones mercantiles, por cuanto el propio análisis histórico presupone ya un análisis de las razones teóricas de su existencia. Es decir, el análisis de la génesis de las relaciones mercantiles pone a prueba el análisis teórico, pero esto no vale a la inversa.

El análisis de las razones teóricas para la existencia del mercado, desembocó en la tesis de que este aparece básicamente a partir de un *problema de conocimiento* y no simplemente de una cierta forma jurídica de *propiedad privada.* Si bien la génesis del mercado pasa por la propiedad privada, este hecho es explicable solamente por un problema de conocimiento. Al desarrollarse la división social del trabajo a niveles mayores de complejidad la coordinación de ésta no puede hacerse sin recurrir a las relaciones mercantiles, pero como esta coordinación es un producto humano se encuentra limitada por las limitaciones del propio conocimiento humano. En efecto, por ser el sistema de división social del trabajo un sistema interdependiente en todos sus componentes, la coordinación no puede recurrir a un conocimiento suficientemente grande como para coordinar directamente el sistema. Esta limitación del conocimiento la suplen las relaciones mercantiles, que permiten una coordinación indirecta del sistema dada la imposibilidad de la coordinación directa.

Así pues, en cuanto y por tanto la complejidad del sistema de división social del trabajo se escapa de la posibilidad del conocimiento de cualquier persona o institución el mercado parece como el medio por el cual se puede lograr la coordinación del sistema. Las interrelaciones se institucionalizan por medio del mercado. Cuanto más progresa el proceso hacia una mayor complejidad de la división social del trabajo, éste es menos reversible, pues la reversión implica una vuelta a sistemas de producción anteriores, menos eficientes en términos de la productividad del trabajo.

Por otra parte, se afirma que si bien la forma jurídica de la propiedad privada juega un papel clave en este proceso, no lo puede explicar plenamente sin referencia a este problema de conocimiento. Luego, el mercado y el dinero deben ser explicados también, e inevitablemente, como mecanismos para suplir conocimientos que no se tienen, pues en caso contrario ninguna explicación de las relaciones mercantiles puede ser satisfactoria.

Sin embargo, no por eso es necesario caer en la ilusión de Hayek y creer que el mercado sea un mecanismo de elaboración de información o de conocimientos. El mercado suple la falta de

conocimiento pero jamás transmite ninguna información; no es ninguna calculadora sino simplemente un mecanismo que transmite reacciones. Mediante el mercado se pueden cortar ciertas actividades, pero sus indicadores no permiten señalar cuales actividades desarrollar. Los indicadores del mercado no indican sino que cierran caminos y, por tanto, el mercado es un simple sistema de reacciones *ex-post.* Para que sea un sistema de informaciones tendría que dar indicaciones *ex-ante,* lo que ningún mercado puede hacer.

Esta es la razón por la cual no puede existir una tendencia al equilibrio del mercado. Tal tendencia, presupone la posibilidad de derivar indicaciones de la acción *ex-ante* que sean fiables, de allí que los modelos del equilibrio de mercados elaboren los supuestos teóricos de tal tendencia al equilibrio, llegando siempre al supuesto del conocimiento perfecto como la condición indispensable para poder sostener esa tendencia. No obstante, de esto se sigue precisamente la conclusión contraria: dada la imposibilidad de un conocimiento perfecto, la tendencia al equilibrio del mercado, es imposible.

Pero, a la vez, se tiene otra conclusión: si existiera tal conocimiento perfecto, no haría falta ningún mercado. Ciertamente, en este caso todos los participantes en el mercado podrían tener un plan total de la economía y, en esta interdependencia realmente captada, decidir su comportamiento. Ya no se necesitarían indicadores reactivos que corten *ex-post* actividades que no encajan en el engranaje interdependiente de la división social del trabajo. Las relaciones mercantiles, por tanto, desaparecerían, un hecho que el mismo Hayek demostró.

Sin embargo, Hayek presenta la solución simplificada de que las relaciones mercantiles en la forma del automatismo del mercado son la única alternativa existente. Pero, por el contrario, si queremos una tendencia al equilibrio tendríamos que asegurarla, y esto no lo podemos lograr jamás por la simple intensificación de las relaciones mercantiles. Es a partir de este hecho que aparece la necesidad de la planificación, la cual no sustituye a las relaciones mercantiles sino que cumple la función de asegurar una tendencia al equilibrio sobre la base de relaciones mercantiles, lo que ningún automatismo del

mercado puede asegurar. Así pues, a pesar de las relaciones mercantiles, la planificación tiene que garantizar un marco económico tal que queden aseguradas, por un lado, una distribución de ingresos adecuada a la satisfacción de las necesidades y, por otro lado, una estructura del empleo de todos. Recién en este marco planificado —y también impuesto—, las relaciones mercantiles subsisten y continuan siendo formas de acción insustituibles.

En consecuencia, solamente la planificación global de la economía puede asegurar esta tendencia al equilibrio, y, aunque nunca logre un equilibrio pleno, si puede evitar las catástrofes económicas y sociales producidas por el automatismo del mercado. Pero como ya dijimos, esta planificación no sustituye al mercado sino a la incapacidad del automatismo del mercado de producir alguna tendencia al equilibrio; por lo tanto, presupone el mercado. Luego, así como el mercado aparece para suplir la falta de un conocimiento completo, del mismo modo la planificación aparece para suplir la incapacidad del mercado para asegurar un equilibrio económico. Por ello, la planificación no aparece por la pretensión del conocimiento completo, como nos insinúa Hayek, sino por la imposibilidad de tal conocimiento. Ciertamente, si existiera un conocimiento completo no habría ni mercado ni planificación institucionalizados; habría tan sólo una simple relación espontánea entre los sujetos, que les permitiría coordinarse espontáneamente entre ellos para encajar en la división social del trabajo. Es decir, habría una verdadera anarquía sin institucionalización alguna.

Pero como no existe un conocimiento completo, aparecen entonces las relaciones mercantiles. Por la misma razón aparece la imposibilidad de una tendencia del automatismo del mercado al equilibrio y, por lo mismo, aparece la planificación como complemento del mercado y sin la cual ni la tendencia al equilibrio ni una cierta racionalidad económica son posibles. Así pues, las mismas razones que explican la inevitabilidad del mercado, explican igualmente la inevitabilidad de la planificación, esto es, la imposibilidad del conocimiento origina tanto el mercado como la planificación en relaciones de complementariedad.

Ahora bien, cuando Hayek se acerca a este problema lo soluciona mal. Constata con razón que las decisiones económicas las tienen

que tomar, en lo posible, aquellos que tienen más conocimiento de la materia, pero concluye enseguida la "superioridad del orden del mercado" porque efectúa

"...a asignación de recursos... (con base en)... un conocimiento de los hechos particulares (disperso entre innumerables individuos) superior al que una persona determinada puede poseer (5)".

Sin embargo, los individuos particulares tienen un conocimiento superior solamente en el campo particular en el cual actúan y, por tanto, un conocimiento de tipo particular. Es el que trabaja con las minas de carbón quien mejor sabe cómo se produce el carbón; es el zapatero el que mejor sabe como hacer zapatos, y así sucesivamente. Ningún planificador podría saber eso también como el propio productor y por eso ciertamente, es mejor que en estos campos decida el productor. No obstante, en las decisiones que se refieren a la inserción del producto en la división social del trabajo, eso es distinto. No es necesariamente el productor del carbón quien mejor sabe si mañana se necesitará carbón o no y en qué cantidad; dado que no depende de él, no tiene como saberlo. Y tampoco el zapatero puede saber bien qué zapatos se pedirán mañana. Esta inseguridad se hace presente en el mercado como inseguridad de los precios. El productor de carbón y el zapatero no tienen ningún conocimiento especial de cuáles serán los precios de mañana, y los precios de hoy no dicen nada al respecto. Pero son ellos quienes más ilusiones tendrán.

La planificación, en cambio, no aparece porque se pretenda mejorar los zapatos más allá de lo que lo pueden hacer los zapateros. Su función es asegurar una coordinación de la división social del trabajo sobre la base de tecnologías manejadas por los productores. La planificación puede saber mucho más que cualquier productor particular sobre las tendencias adecuadas de la economía en lo que respecta a la distribución de ingresos, el pleno empleo y el equilibrio ecológico, y puede propiciar indicadores positivos para la orientación de las empresas, pues no se limita a los simples indicadores reactivos de los precios del mercado.

Sin embargo, tal equilibrio puede realizarse sólo si hay un *plan obligatorio.* Este carácter obligatorio del plan implica la posibilidad

de desvincular, especialmente, las decisiones de inversión de los criterios de rentabilidad, pero también la oferta de productos del propio criterio de rentabilidad. Es operante únicamente en cuanto efectúa un "control consciente de la ley del valor" basándose, en última instancia, en los criterios del pleno empleo y de la distribución adecuada de ingresos.

Tomando en cuenta estos criterios de racionalidad económica, las sociedades socialistas planificadas —incluso en el caso de aquellas que padecen efectivamente de graves problemas de burocratización— tienen más flexibilidad frente a las crisis económicas que las sociedades capitalistas, las que en este campo decisivo parecen verdaderos dinosaurios. Ahora bien, aunque la planificación puede dar indicadores fiables, éstos tampoco son totalmente seguros. El plan anticipa siempre un futuro no completamente previsible y puede, por tanto, resultar equivocado; puede también estar mal hecho. En todo caso, frente a esta necesidad de rehacer los indicadores, la planificación puede evitar los excesos hacia los cuales tiende el automatismo del mercado al provocar sus catástrofes. No es que ella pueda evitar cualqueir crisis, pero sí puede asegurar que las crisis se mantengan dentro de marcos tolerables.

4. La delimitación entre autonomía empresarial y planificación central: la praxis

Lo anterior nos permite formular un principio de delimitación entre planificación y autonomía de las empresas, principio que se puede ampliar a la delimitación entre Estado y actividades de grupos autónomos y los sujetos mismos. La delimitación entre pianificación y autonomía empresarial se refiere a la relación entre orientaciones básicas del equilibrio económico de la división social del trabajo y orientaciones que la empresa recibe del mercado orientándose autónomamente por índices mercantiles es decir en última instancia por la ganancia. La delimitación teórica no puede ser aquí en términos de propiedad pública y privada aunque podemos suponer que la propiedad pública se ubicará en los sectores en los cuales la planificación se presenta en términos directos, y la propiedad privada en aquellos en los cuales bastan medidas que influyen sobre

los índices mercantiles. En todo caso, la delimitación teórica solamente puede ser entre planificación y autonomá del mercado.

Los pensamientos neoliberal y soviético no contienen ningún criterio de delimitación. Al contrario, ambos expresan la ilimitación de la vigencia de sus normas centrales institucionalizadas de comportamiento económico. La ideología liberal expresa este rechazo a una delimitación por el principio: *tanta iniciativa privada como sea posible, tanto Estado como sea necesario.* El principio es totalmente vacío, porque no introduce ningún indicador en referencia al cual se pueda juzgar "lo necesario" el Estado y "lo posible" de la iniciativa privada, que es expresión de la autonomía empresarial. Se trata simplemente de un principio de valoración, que valora positivamente la iniciativa privada y negativamente la actividad estatal. Para el análisis de necesidades y posibilidades no sirve; sólo expresa la ambición empresarial de inundar la sociedad entera en función del poder burgués. La perspectiva es el mercado total (Lepage).

Interpretada la necesidad del Estado en términos de un todavía-necesario, aparece la ideología anarco-capitalista del capitalismo radical. Sin embargo un criterio teórico de delimitación tiene que expresar el aporte del Estado que hace que su actividad sea necesaria. La ideología liberal puede dar en el mejor de los casos un simple listado pero ni siquiera en el caso de la afirmación de la función del Estado por las pautas de conducta del mercado resulta una delimitación válida. Se vuelve siempre al mercado como criterio del mercado es decir a un círculo vicioso de ahí que la delimitación únicamente podría ser válida solamente en el caso en que se pueda comprobar una tendencia empírica al equilibrio. No obstante no siendo válida tal tendencia el criterio de delimitación derivado de ella tampoco lo es.

La enseñanza social católica repite, sólo que con otras palabras, este principio liberal. Según el *principio de subsidiariedad,* el plano social superior no debe asumir tareas que el plano inferior puede asumir. Ahora bien, como no existe una concreción de las tareas, nuevamente se desemboca en el punto de vista liberal anti-estatal: lo que puede hacer Cáritas, no lo debe hacer el Ministerio de Bienestar Social. La orientación hacia la privatización de las

funciones públicas es la misma que en el liberalismo, incluso en su forma extrema de anarco-capitalismo.

Tampoco el pensamiento soviético tiene tal criterio de delimitación, pero la sospecha es que, contrariamente al pensamiento liberal, la autonomía de la empresa aparece aquí como un mal necesario y la planificación estatal como la garantía de un procedimiento racional de la economía. La perspectiva última es, por tanto, una planificación que pueda prescindir de los criterios mercantiles. En efecto, este pensamiento tiene un argumento teórico que afirma la actividad estatal de la planificacion: la necesidad de planificar el equilibrio económico en sus orientaciones básicas por el hecho de que el mercado no es capaz de producir tal equilibrio. Sin embargo, la planificación no tiene la capacidad suficiente para sustituir el mercado; por consiguiente, este sobrevive en términos de un residuo. Quedándose la reflexión en este punto, la planificación tiene una legitimidad originaria para extenderse ilimitadamente sobre la sociedad, mientras que la autonomía empresarial aparece como un residuo frente al hecho de las imperfecciones de la planificación. Esto es lo contrario del pensamiento liberal, en el cual el mercado tiene tal legitimidad originaria mientras que el Estado se debe a las imperfecciones que no permiten su eliminación definitiva. Por tanto, por el lado liberal aparece el mercado como ámbito de libertad (acción arbitraria) y el Estado como su limitación inevitable; por el lado del pensamiento soviético, en cambio, la planificación del equilibrio económico aparece como el ámbito de la libertad (acción real) —la base real de la libertad— y el mercado como el ámbito de limitación de esta libertad que, por imperfecciones de la planificación, no puede ser eliminado.

Pero la reproducción de la vida real no es ella misma la libertad, sino la condición de posibilidad de su ejercicio. Esto nos permite volver sobre la discusión inicial del criterio de delimitación en la relación entre planificación y autonomía empresarial. Ni la planificación es el ámbito de la libertad frente a la autonomía de la empresa con una legitimidad originaria para extenderse ilimitadamente, ni, inversamente, el mercado es ese ámbito originario de libertad frente a las actividades estatales. La relación entre ambos la podemos concebir en términos de un equilibrio entre sus actividades respectivas, equilibrio que delimita tanto la

legitimidad de la planificación como la de la autonomía empresarial. Desde este punto de vista, la planificación tiene que extenderse en un grado tal que quede asegurado el equilibrio económico de la división social del trabajo, en los términos del pleno empleo garantizado para todos y una correspondiente satisfacción de sus necesidades vitales como resultado de su trabajo. No hay ninguna razón para extender la planificación económica más alla de este punto, pero de ninguna manera puede abarcar menos que eso. Este mismo criterio nos delimita la autonomía empresarial. Esta no puede reivindicar un ámbito más allá de aquel que permite garantizar la reproducción de la vida real de todos por medio de la planificación, pero no hay tampoco ninguna razón para que sea menor que éste.

Orientaciones de la economía que tienden a llevar la planificación más allá de este su grado necesario, o que llevan la autonomía empresarial más allá de su respectivo ámbito posible, solamente pueden ser justificadas por argumentos ideológicos inspirados en los respectivos espejismos de la planificación o de la competencia perfecta. Pero estos son espejismos que nacen de un proceso de abstracción a partir de sociedades específicas, y que cuando se transforman en metas de la acción, tan solo producen imaginaciones ilusorias sobre el paso de la historia. Sin embargo, lo que mueve la historia no son tales metas ilusorias; ellas pueden servir como motivaciones de la acción, si bien no indican de ninguna manera la dirección en la cual se marcha. Esta dirección se deriva únicamente de las necesidades de la reproducción de la vida real, siendo la libertad trascendental el horizonte de un desarrollo puro de esta vida que es inaccesible a esta misma acción, aunque es su sueño objetivo. A partir de esta visualización de la vida plena, la reproducción de la real sólo permite derivar próximos pasos que el hombre tiene que dar en su historia, si efectivamente afirma la vida y rechaza someterse a las tendencias siempre presentes hacia la muerte.

La libertad socialista, esto es, una libertad humana en la sociedad socialista, solamente puede afirmarse por la orientación de un criterio de delimitación entre planificación y autonomía empresarial. Esta es la tesis a la cual llegamos como resultado. Pero esto no es una especie de modelo de la sociedad socialista, sino más

bien un criterio de racionalidad o de discernimiento que, según las circunstancias históricas, puede dar lugar a modelos socialistas sumamente diferentes. Es un criterio que se podría resumir en los siguientes términos: la libertad de cada uno tiene que ser restringida de una manera tal que no ponga en peligro la base real del ejercicio de la libertad de ninguno otro. Por lo tanto, el límite de la libertad de cada uno es la garantía de la base real de la reproducción de la vida de cada uno. Por consiguiente, la libertad no debe interferir con las condiciones de la reproducción de la vida real de cada uno; cualquier conflicto tiene que respetar estas condiciones de base y, sólo puede ser legítimo, respetándolas.

Así pues, el socialismo tiene que afirmar tanto la autonomía de la empresa como la planificación del equilibrio del conjunto social. Para que tal afirmación de contrarios no desemboque en una contradicción sin solución, debe existir una delimitación que determine bajo que aspecto prevalece la planificación del conjunto y bajo cual la autonomía. El consenso sobre el criterio de la reproducción de la vida real de todos es esa delimitación. El hace posible llevar ese conflicto inevitable a los términos concretos de una delimitación, enmarcándolo dentro de límites que no ponen en cuestión esta orientación básica de toda la sociedad en función de la reproducción de la vida real.

El que planificación y autonomía se encuentren en una relación complementaria, recién da la posibilidad definitiva del *reconocimiento del hombre como el sujeto de la sociedad*. En efecto, esta subjetividad del hombre no se garantiza ni por la planificación en sí ni por la autonomía empresarial de por sí. Sólo se puede realizar por la relación de las dos en términos tales que la reproducción de la vida real de cada uno sea asegurada y que dentro de este marco cada uno —y no solamente las empresas— se puedan desarrollar autónomamente. En este sentido la democracia socialista no es deudora únicamente del pensamiento marxista sino también del pensamiento liberal-racionalista. Desde sus comienzos con Rousseau y la Iluminación del siglo XVIII, este pensamiento está en pugna con aquel liberalismo anti-subjetivo que hoy en día es presentado especialmente por la corriente neoliberal “chicagiana” y popperiana. Nos referimos al liberalismo de la soberanía popular, que si bien en sus términos burgueses no llega hasta la concepción

de un derecho a la vida de cada uno en sus términos concretos, posee sin embargo elementos que tienden hacia allí.

Este liberalismo racionalista ya está presente en el propio pensamiento marxista. En efecto, no hay duda sobre la raíz del pensamiento de Marx en la tradición de Rousseau. No obstante, la conceptualización de la democracia socialista tiene hoy que hacer presente este liberalismo racionalista de una manera nueva en la crítica de un socialismo que no logró concebir la limitación de la actividad estatal en función del sujeto y que difícilmente podrá avanzar más sin aceptar un criterio objetivo de delimitación de un Estado ilimitado y, por tanto, aceptar su orientación subjetiva que sin duda en los orígenes de este socialismo —en especial en el pensamiento de Marx— estaba plenamente presente y que se perdió en medida considerable en cuanto el socialismo soviético tenía que institucionalizar la utopía socialista original.

Ciertamente, una democracia socialista tiene hoy que cuestionar este tipo de institucionalización a través de un Estado ilimitado para poder afirmar al sujeto frente a este Estado socialista sin destruirlo. Porque este Estado socialista, tal como existe actualmente, ha desarrollado la base real de la vida humana como ningún otro Estado o sistema social. Pero la base real de la libertad no es, en sí misma, la libertad. Es necesario pasar a la afirmación de la libertad en todas sus dimensiones sin destruir el Estado socialista —y donde no existe, constituyéndolo—, pero llevándolo a su dimensión legítima: asegurar una base real de libertad, dejando desarrollarse esta libertad en este marco establecido. Esto es el sometimiento del Estado socialista a la soberanía popular, y este hecho explica por qué el pensamiento socialista tiene que integrar de una manera nueva la tradición liberal-racionalista.

Este no es más que un análisis del marco económico-social del socialismo; no tratamos aquí los problemas del poder político y de su estructuración. Solamente podemos decir que cualquier poder político socialista tiene que estructurarse dentro de este marco fundamental, fuera del cual la libertad humana no es posible, pero afirmaciones positivas sobre tal estructura política no son posibles al nivel del análisis que estamos haciendo. Estas son tan imposibles como lo sería la derivación positiva de un proyecto específico de

socialismo, que tiene que surgir siempre a partir de las condiciones específicas de los países que se liberan. Y sólo en el marco de tal proyecto específico puede aparecer la afirmación de una estructura específica del poder político.

Como ya se dijo, el marco de referencia es la vida real como principio de organización de la sociedad. El permite discernir proyectos económico-políticos en el sentido de fijar un límite entre todos los proyectos que tienen contenido de liberación y los que no lo tienen. Puede, por tanto, ayudar a apuntar hacia algo que en ninguna sociedad libre puede faltar, sin embargo no permite decir en qué forma concreta eso puede y debe ser especificado y realizado.

Habiendo llegado a esta perspectiva de institucionalización de la satisfacción de las necesidades, parece el *sujeto vivo* como el *sujeto de la praxis.* Asegurar la vida por la transformación de todo el sistema institucional en función de la posibilidad de vivir de cada uno, es el objetivo de la praxis. Esta, por tanto, no se reduce a simples prácticas. Significa asegurar al sujeto humano una institucionalidad que le garantice la posibilidad de su desarrollo y, por consiguiente, de realizar efectivamente un proyecto de vida en el marco de condiciones materiales garantizadas.

5. El sujeto como objeto y el sujeto como sujeto: el sujeto libre

En el análisis hecho anteriormente, por fuerza, el sujeto aparecía como el objeto tanto del lenguaje como de las instituciones. Hablando del sujeto se lo trata como objeto hasta en el caso en que el sujeto hable de sí mismo. Al actuar en el ámbito de las instituciones, se actúa sobre hombres transformados en objetos de las instituciones, aún en el caso de que actúe el hombre destacado como superior de todo el sistema institucional.

En cuanto que actúa como rey o presidente, él actúa como un sujeto transformado en objeto de sí mismo y de los otros. En el lenguaje, el sujeto se transforma en objeto por la razón de no poder hablar sino en términos universales. En el conjunto institucional, el sujeto es

transformado en objeto porque las instituciones se dirigen fatalmente a categorías sociales, aunque tales categorías se compongan de un solo individuo. El sujeto es reducido a ser representante de una categoría, para que él sea tratable en los términos reducidos en los que las instituciones pueden funcionar. Como portador de una categoría, un rol, un estrato, una clase, el sujeto recién es accesible a ser integrado en el sistema institucional.

Eso resulta de una falta de adecuación al sujeto, que contiene cualquier teoría o institución. Siendo el sujeto un sujeto y no un objeto, su tratamiento como objeto es de por sí inadecuado, porque no puede jamás corresponder al ser subjetivo del sujeto, que es una plenitud inalcanzable. Por eso, toda teoría es una mala teoría, y toda institución una mala institución.

Este hecho ya lo afirmamos, aunque indirectamente. cuando constatamos que el lenguaje y las instituciones son productos no-intencionales del sujeto. Si son productos, el sujeto se tiene que encontrar fuera de ellos, a pesar de que como productos no intencionales es inevitable que el sujeto los produzca. Al entrar en relación con otros sujetos, aparecen tales productos no-intencionales, y el mismo sujeto solamente existe porque entra en relaciones con otros sujetos.

El sujeto, por tanto, trasciende a todas sus objetivaciones, aunque no puede existir sin ellas. El sujeto trasciende también, por tanto, a todas las formas de sujeto que aparecen al tratar el sujeto como objeto. El sujeto cognoscente, el actuante, el práctico, el sujeto vivo y el sujeto de la praxis, son todos sujetos tratados como objetos. El sujeto como sujeto trasciende a todos ellos. Existe como tales sujetos objetivados, pero no coincide con ellos, siendo la objetivación del sujeto un producto no-intencional del propio sujeto, al cual nunca pueden corresponder íntegramente las objetivaciones del sujeto (6).

Esta problemática del sujeto trascendente de todas las objetivaciones del sujeto, aparece en la teoría de tales objetivaciones de dos maneras análogas. Por un lado, al nivel de la teoría del lenguaje, por el otro, al nivel de la teoría de las instituciones. Eso ocurre en los conceptos trascendentales referentes a estos dos objetos, que se elaboran por lo que Popper llama el “método cero”.

Por la utilización de conceptos universales, ningún lenguaje puede interpretar el sujeto en su integridad. Sin embargo, la teoría del lenguaje elabora conceptos trascendentales que son capaces de efectuar eso. El lenguaje perfecto o el lenguaje unívoco de la lingüística hace exactamente eso. Es idealmente un lenguaje suficientemente capaz para evitar todo malentendido. Pero tal lenguaje tendría que ser tal, que fuera capaz de describir en términos objetivados, la subjetividad íntegra del sujeto. La objetivación es tan perfecta, que refleja íntegramente el sujeto cuya objetivación es. En la teoría de las instituciones aparecen conceptos trascendentales análogos, en la forma en la cual Parsons habla de institucionalidad perfecta. Se trata en especial, del modelo neoclásico del equilibrio económico y del modelo de planificación perfecta. Ambos tratan el sujeto como objeto, pero piensan la institucionalidad de una manera tan perfeccionada, que corresponde íntegramente a la subjetividad compleja del sujeto. No hay diferencia entre el sujeto como sujeto y el sujeto objetivado por las instituciones. Las instituciones ya no distorsionan, porque el sujeto está tratado por ellas como es en su integridad.

Tanto en el plano de un concepto trascendental del lenguaje unívoco como de una institucionalidad perfecta y, por tanto transparente, aparecen supuestos que Sirven como muletas de la construcción: los supuestos del conocimiento perfecto y de la velocidad infinita de reacción de los factores de producción. Como lo segundo es condición de lo primero, los dos supuestos los podemos tratar como uno solo: el supuesto del conocimiento perfecto. Sólo este supuesto permite concebir trascendentalmente una coincidencia entre la objetivación del sujeto y el sujeto mismo.

Sin embargo, ya vimos la contradicción dialéctica que contienen tales conceptos trascendentales. Si la objetivación del sujeto es tan perfecta que coincide con toda la complejidad del sujeto, tales objetivaciones ya no tienen ninguna razón de existencia. Idealmente, en el concepto trascendental de las objetivaciones, estas mismas objetivaciones son abolidas. Si existen en la realidad, este hecho se debe únicamente a que el sujeto visto como objeto es una reducción del sujeto en su integridad. Podemos añadir que existen porque el conocimiento es limitado y no completo. Eso no niega de

ninguna manera la utilidad científica de tales conceptos trascendentales para la explicación, ya sea del lenguaje, o bien, de las instituciones. Son estrictamente necesarios e instrumentos imprescindibles, tanto del conocimiento como de la acción. Pero esta contradicción dialéctica de tales conceptos trascendentales, atestigua en los términos teóricos de las ciencias empíricas, que el sujeto trasciende a todas sus objetivaciones.

Ahora este sujeto es siempre un sujeto en sociedad. Para que el sujeto sea tratado como objeto, tiene que haber alguien quien lo trate así. Solamente en sociedad el sujeto puede ser tratado como objeto. El sujeto humano en cuestión es un sujeto social, y si no fuera así, el problema no existiría. Podríamos preguntar entonces, como podemos hablar del sujeto que trasciende a todas las objetivaciones, si al intentar hablar de él lo estamos transformando por el lenguaje que empleamos en un sujeto como objeto. Obviamente, en términos definitivos, este límite es infranqueable. Es la pregunta por el sujeto trascendente, que se comunica sin lenguaje materializado y por tanto objetivado y sin instituciones. De tal sujeto no puede haber concepto, ni tampoco es posible describir alguna institucionalidad correspondiente, aún de la forma mas arbitraria. Sin embargo, se trata del sujeto, que en realidad trasciende a todas las objetivaciones del sujeto en términos de lenguaje o instituciones. Y como hace falta hablar de él, el lenguaje no puede ser sino de apelación.

El sujeto, que trasciende a todas sus objetivaciones, lo podemos encontrar exclusivamente en la vivencia subjetiva entre sujetos. El lenguaje más bien apelativo o hasta mítico objetiviza tales vivencias y por lo tanto no puede sino vislumbrar indirectamente aquel estado de cosas en el cual el sujeto es sujeto para el otro, sin transformarse nunca en su objeto. De lo que hablamos, por tanto, es también de una trascendentalidad, que es la contrapartida a partir de lo real de lo que son los conceptos trascendentales a partir de la teoría de lo real.

Hay dos situaciones en las que se suele ver este sujeto que se enfrenta al otro como sujeto sin objetivarlo. La *primera* es descrita en la famosa parábola del Samaritano en el Evangelio de San Lucas (10, 25-37). El Samaritano encuentra al desgraciado y va a ayudarle

en su sufrimiento. No espera a la ambulancia ni se limita a buenos consejos, sino que asume su desgracia y le hace posible salir de ella. No lo conoce y por tanto no calcula eventuales ventajas, y lo que hizo lo habría hecho con cualquier otro. La relación es directamente subjetiva y pasa por debajo de cualquier comunicación objetivada o institución. Lo que hay es un reconocimiento entre sujetos, a través del cual se produce la comunidad entre ellos, y que pasa por la comunidad de bienes que ellos tienen, en este caso, de bienes que uno tiene y el otro no. Es una situación en la cual todo es fluido, se disuelve cualquier tuyo y mío, cualquier norma es suspendida y la comunicación es directa por la captación de una situación, que pasa por debajo de cualquier lenguaje. Ocurre a partir del reconocimiento entre sujetos la identificación de ellos.

La *segunda* situación es complementaria. Se trata de la fiesta como identificación entre sujetos en la alegría. También la encontramos en una parábola descrita por Lucas (14, 15-24). Empieza con una fiesta formal, en la cual alguien da el banquete e invita a otros. Todo es objetivado por rituales. Al excusarse los invitados, la fiesta sobrepasa los límites dados por las normas. Se transforma en una fiesta a la cual todos los que están disponibles, están invitados a participar. La fiesta es abierta, y hasta a aquellos que vacilan se los apresura a participar. Se trata de un banquete, es decir, una fiesta sensual, que pasa por debajo de cualquier norma social o ritual y pasa a ser un reconocimiento festivo de todos anulando todas las categorías sociales. La fiesta barre las desigualdades y hasta con la propiedad de aquel que invitaba.

En ambas situaciones el núcleo del comportamiento es el recono cimiento entre sujetos. Como no excluye a nadie y se dirige al sujeto como sujeto, se destruyen las objetivaciones del caso, se disuelven las normas y se comparte según gusto o necesidad lo que hay. Todo se hace fluido una vez ocurrido el reconocimiento.

Si ambas situaciones se piensan hasta el límite, tenemos la imaginación de la felicidad humana en su plenitud. Los primeros cristianos ya llevaron a cabo esta imaginación al límite en términos de una Nueva Tierra. La Nueva Tierra es "esta tierra sin la muerte", en la cual todos los sufrimientos seraán consolados y donde se celebra el reino de Dios en los términos de un gran banquete. La

Nueva Tierra es una gran fiesta sensual, que borra todos los límites y todas las normas, una fluidez de todas las relaciones entre los sujetos y entre ellos y la naturaleza, que libera la sensualidad adecuándola al deseo subjetivo de cada uno.

En su radicalidad esta imaginación es trascendental y, por lo tanto, imposible. Pero parte de la realidad. Mientras los conceptos trascendentales parten de objetivaciones de las relaciones sociales entre los sujetos y los llevan al límite de conceptos de perfección institucional, la imaginación trascendental parte del reconocimiento entre sujetos efectivamente experimentados, trascendentalizándolo también en una situación de perfección. Frente a la rigidez de las instituciones perfectas aparece la fluidez de la gran fiesta. Mientras los conceptos de las instituciones perfectas arrancan del sujeto tratado como objeto, la gran fiesta trascendental de sujetos, que por el reconocimiento se tratan como sujetos sin más. Frente a las objetivaciones perfectas, el reino de la libertad como goce. Es un goce en el cual cada sufrimiento tiene su consolación, y en el cual a la fiesta no sigue la "goma" sino el relajamiento. Marx habla con razón de una transformación del trabajo en "libre juego de las fuerzas físicas y espirituales". Pero hace falta también explicitar tanto el amor al prójimo como el reconocimiento festivo entre los sujetos.

Esta imaginación trascendental, que presenta el polo contrario de los conceptos trascendentales, es la imaginación de una vida plena pensada a partir de la vivencia de plenitud que proporciona el reconocimiento entre sujetos en la vida real, que ocurre en determinadas situaciones, especialmente en el amor al prójimo y en la alegría festiva, en los cuales se vive —o se cree vivir— la identidad de estos sujetos y el mundo sensual dentro del cual ocurre el encuentro.

El hambre o cualquier sufrimiento, es consolado, y la satisfacción resultante es vivida como fiesta. La imaginación trascendental no apunta hacia la desaparición del hambre, porque entonces apuntaría igualmente a la imposibilidad de la satisfacción del hambre y, por lo tanto, de la fiesta. *Donde no hay hambre,* tampoco hace falta comer, y el ritmo de la vida real desaparece y el cielo se transforma en un cielo de almas puras, propio de la expresión

trascendente de los conceptos trascendentales. La imaginación trascendental describe una situación en la cual todo hambre será satisfecho y todas las lágrimas secadas. Por eso tiene como contrapartida del hambre y del sufrimiento la fiesta sensual y el banquete. Se trata de la percepción de un ritmo de vida en el cual el sufrimiento deja de desembocar en la muerte, y la consolación posterior es ilimitada en términos de la fiesta.

En realidad, lo malo de la pobreza no es el hambre. El hambre es algo bueno. Lo malo es la imposibilidad de satisfacer el hambre. El hambre es la contrapartida de la satisfacción sensual, y el goce en su totalidad contiene como una parte el hambre. El hambre es parte del goce. Tener hambre es algo bueno, si este desemboca en una buena comida; sin el hambre anterior la mejor comida no sirve. La pobreza, como desesperación por el hambre, se deriva de la imposibilidad de satisfacerlo. Ni hambre, ni sed, ni frio, ni calor constituyen algo malo. La maldad de la pobreza aparece recién cuando al hambre no sigue la comida, a la sed la bebida, al frío un calor agradable y al calor una buena brisa refrescante. El corte entre el hambre y su satisfacción produce la desgracia. A partir de este corte entre hambre y satisfacción aparece la pobreza y toda posibilidad de explotación. La imaginación trascendental piensa una vida humana plena, en la cual deja de existir este corte entre el hambre sensual y su satisfacción igualmente sensual. En el grado en el cual da cuenta del hecho que la existencia de tal corte es la presencia de la muerte, piensa la vida humana sin la muerte: esta tierra sin la muerte. Se trata de una plenitud en cuya imaginación no cabe ninguna institucionalidad: ni dinero, ni Estado. ni matrimonio. No es ni competencia perfecta, ni planificación perfecta. Es la espontaneidad del reconocimiento de todos los sujetos, que no es pensable sino dentro de una imaginación de una naturaleza fluida, amiga del hombre. Por lo tanto, la imaginación trascendental describe la misma naturaleza sin la muerte, una naturaleza que responde a los propios deseos humanos, que sea hogar del hombre en el cual desaparece la propia dureza del trabajo transformándose en un juego de las fuerzas físicas y espirituales, un trabajo fluido que sea pura creatividad, y que tenga el ritmo harmónico del cansancio y del descanso.

Esta imaginación trascendental no excluye tampoco la historia sino que implica historicidad de la vida humana imaginada. Pero también se trata de una historia sin muerte, en la cual una situación satisfactoria hoy deja de serlo y es reemplazada por otra. Es una historia en la cual se crean nuevas formas de ser.

Esta imaginación trascendental no es, por tanto, ninguna utopía estática. El caso más famoso de la utopía estática es la utopía de Tomás Moro, que además creó la palabra *utopía*. La utopía estática combina en una sola imagen conceptos trascendentales e imaginación trascendental. La historia parece detenida, y la perfección utópica es tal que todas las cosas están *a priori* ordenadas. Por eso estas utopías pueden ser para unos una imagen de consuelo, mientras desde otro punto de vista ofrecen una imagen de terror. Su importancia está en ser antecedentes de los conceptos trascendentales modernos, mientras no tienen ninguna conexión directa con la imaginación trascendental del reino de la libertad. La imaginación trascendental arranca mucho antes que las utopías. Utopías estáticas modernas son más bien utopías inversas, que no pretenden sino provocar imágenes de terror frente a institucionalizaciones totalizantes (por ejemplo, Georges Orwell) o frente al progreso técnico irrestricto (la inversión de la ilusión trascendental que hace Huxley en su *Mundo Feliz).* Pero siguen todavía las utopías del tipo de Moro, aunque con menos impacto (por ejemplo, Skinnier, *Walden Dos*). Su enfoque siempre se centra en la institucionalidad, y jamás elabora la vida plena como libertad. En la utopía estática la libertad del sujeto siempre está negada, o por lo menos indiferente, lo que explica el hecho que siempre pueden ser elaboradas o comprendidas en términos de imágenes del terror.

La imaginación trascendental no tiene tal inversión en una imagen terrorífica. Como arranca de la espontaneidad de la libertad, no deja lugar a la transformación en términos de una libertad definitivamente perdida, como ocurre con las utopías estáticas.

Sin embargo, también en la imaginación trascendental aparece un problema de consistencia. Se trata de una imaginación que parte de situaciones concretas, del reconocimiento entre sujetos dentro de su existencia corporal y sensual, que pasa por debajo de toda

institucionalización. Se imagina la existencia corporal en su plenitud y, por fuerza, tiene que imaginarla sin la muerte: esta tierra sin la muerte es la única expresión explícita resumida de la imaginación trascendental. Recién esta explicitación del “sin la muerte” evidencia el carácter trascendental de la imaginación siendo a la vez la condición de consistencia de la imaginación.

El problema resulta obvio, si se interpretan imaginaciones trascendentales que no efectúan tal explicitación del “sin la muerte”. Se trata en especial del orden espontáneo de los anarquistas y del reino de la libertad y del comunismo de Marx. Ambos imaginan un encuentro de sujetos en el cual estos se reconocen universalmente, y lo perciben como imaginación sin institucionalización. Por eso, el orden espontáneo es sin Estado y sin dinero, y el reino de la libertad un libre juego de las fuerzas físicas y espirituales en un contorno social no institucionalizado. El principio comunista de la distribución lo dice claramente: cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades. Pero la última raíz de la necesidad de las instituciones es precisamente la muerte, y la totalidad de las instituciones tienen en común ser administración de la muerte. Donde no hay muerte, no se puede obligar a nadie, y la última instancia de toda obligación forzada es la administración de la muerte. Por eso es inconsistente concebir una sociedad sin Estado y sin dinero, contando con hombres mortales. La raíz de todos los males es la muerte, y la raíz de la superación de todos los males es la superación de la muerte.

Por eso la imaginación trascendental anarquista y marxista es inconsistente. Pero ésta su inconsistencia es a la vez la condición de su aparente factibilidad y de su presentación como un posible fin empírico de acciones humanas que la pudieran realizar. En el momento en el cual Marx diera cuenta del carácter trascendental de su reflexión hacia el reino de la libertad y el comunismo, toda su conceptualización del socialismo tendría que cambiar y tendría que tomar en cuenta todo el difícil problema de su institucionalización. La interpretación empírica del comunismo, en cambio, le hace posible pasar por encima del problema de la institucionalización del socialismo, como una tarea de existencia del propio socialismo. Su propia crítica a la religión no la habría podido sostener.

En cuanto la imaginación trascendental es la imaginación radical de la libertad, lleva a la identificación de la libertad con la superación de la muerte, y lleva a concebir la libertad humana en su radicalidad como una libertad trascendental. El hombre puede buscar su libertad relativa en el mundo dado, porque tiene como perspectiva imaginaria de posibilidad la libertad trascendental de una vida sin la muerte.

De hecho, también los conceptos trascendentales de la institucionalización perfecta topan con un problema parecido. Allí aparece como última instancia de la institucionalización la imposibilidad de un conocimiento perfecto de todos los hechos. Pero el supuesto de tal conocimiento se utiliza para construir los conceptos trascendentales, cuya perfección de la institucionalización consiste en la eliminación teórica del riesgo. Instituciones perfectas son instituciones pensadas en un ámbito sin riesgo. A través del uso del supuesto del conocimiento perfecto el concepto trascendental elimina teóricamente el riesgo. Pero el riesgo clave en la vida humana es la muerte. Por lo tanto, los conceptos trascendentales de la institucionalización perfecta, por fuerza, se abstraen de la muerte. El sujeto de tales conceptos es inmortal. Pocos científicos han hecho hincapié en esto. Uno de los pocos, sin embargo, es precisamente Max Weber.

Por tanto, la imaginación trascendental se hace consistente si explícitamente imagina una tierra sin muerte, y este hecho atestigua su carácter trascendental.

Vimos ya como las utopías estáticas adquieren su carácter ambivalente —ser interpretables como promesas o como terror— según el ángulo desde el cual se las mira. Este carácter lo adquieren por ser utopías referentes a institucionalizaciones. Sin embargo, los conceptos trascendentales de la institucionalización no son utopías estáticas, sino que asumen el dinamismo de la vida humana, viendo como estática únicamente la especificidad institucional de la cual parten. Pero eso es suficiente para provocar la misma ambigüedad de promesa y terror. Según el ángulo desde el cual se lo mira, un mercado total en términos de la competencia perfecta es terrorífico, porque toda libertad del sujeto desaparece y lo que queda es la pura dinámica de la institución mercado, cuyo apéndice son los sujetos.

Lo mismo se puede demostrar en referencia a la planificación total de la planificación perfecta. Mercado total y planificación total pueden ser, igualmente, vistos y experimentados como terroríficos. La ilusión trascendental es el medio para evitar que tal visión terrorífica se haga dominante.

La imaginación trascendental no tiene este mismo tipo de ambigüedad. Sin embargo, tampoco es inocente. También con la imaginación trascendental se combina lo terrorífico, en cuanto la relación con ella es vista y tomada como acción directa. Lo potencialmente terrorífico no está en el interior de tal imaginación, sino en la aproximación hacia ella. A la potencial destructividad de los conceptos trascendentales de institucionalización, corresponde la potencial destructividad de la imaginación trascendental, en cuanto toma la forma decidida y generalizada de la acción directa. Esta destructividad y, por tanto, lo terrorífico potencial de la imaginación trascendental, por su parte se esconde detrás de un escudo mítico, que podríamos llamar la mitificación trascendental. Es el mito según el cual la imaginación trascendental es factible y una posible meta empírica, a la cual el hombre se acerca prescindiendo, en mayor o menor grado, de la institucionalización de las relaciones entre los sujetos.

Ya anteriormente habíamos visto la crítica de la acción directa en la forma anarquista y la producción de la imagen terrorífica referente a la imaginación trascendental, por la secuencia anti-utópica como la usan neoliberales y conservadores. Pero el problema es mucho más amplio. Se trata de plantear toda la relación entre el hombre concreto que imagina sus necesidades en términos de la imaginación trascendental con la inevitable institucionalización de sus relaciones sociales, teoretizadas en términos de conceptos trascendentales de institucionalización perfecta. Ya planteado en estos términos, se excluye como posibilidad la acción directa anarquista.

Eso nos da ahora la posibilidad de plantear la relación entre el sujeto tratado como objeto. que aparece en la institucionalización, y el sujeto que se relaciona con el otro sujeto como sujeto, que aparece en la relación directa entre los sujetos, descrita anteriormente en las dos situaciones centrales del amor al prójimo y de la fiesta. Siempre se trata de sujetos corporales y sensuales, que

no pueden relacionarse sino expresándose corporal y sensualmente. Dado este hecho, toda la relación intersubjetiva no se puede dar sino a través de la actividad transformadora de la naturaleza, que como trabajo es el medio a través del cual el sujeto puede expresarse corporalmente. Las situaciones centrales del amor al prójimo y de la fiesta, por tanto, forman un sólo conjunto, en cuanto damos cuenta del hecho que recién a partir de la actividad transformadora de la naturaleza por el trabajo humano pueden tener lugar. En cuanto estas situaciones son reconocimiento entre sujetos e implican establecer la fluidez de todo el medio circundante en el cual ocurren, implican también la fluidez de toda actividad de trabajo y de sus resultados. Llevado al nivel de la imaginación trascendental, las dos situaciones centrales mencionadas, vistas en su unión por el trabajo humano, llevan a concebir en plenitud la satisfacción de todas las necesidades, la posibilidad de vivir plenamente el ritmo de la vida compartiendo todo con todos.

A partir de la imposibilidad humana de vivir la vida en estos términos, aparece la institucionalización como imprescindible. Es la necesaria mediatización de la vida humana, cuya libertad plena es no tener que recurrir a tal institucionalización. En relación con la vida directa entre sujetos que se reconocen directamente tienen, por tanto, un carácter más bien subsidiario. Aparecen como imprescindibles en el grado en el cual la vida humana no se puede mantener por una relación subjetiva sobre la base de un simple reconocimiento de sujetos como sujetos. Esta subsidiariedad de las instituciones en relación al sujeto humano en su reconocimiento por otros sujetos en el medio de una comunidad de bienes, implica especialmente la subsidiariedad del mercado en relación al sujeto. La fórmula burguesa análoga es distinta y significa exactamente lo contrario: subsidiariedad del Estado con respecto al individuo. Siendo el individuo una categoría del mercado, esta fórmula describe precisamente la hipóstasis del mercado, y la deificación de la institución mercado, que devora al sujeto y lo destruye. Es una fórmula para el moloc. En cambio, la humanización de las relaciones sociales no puede lograrse sino en el caso en el cual el sujeto que se reconoce en y por el otro sujeto implicando una comunidad de bienes entre ellos, es anterior a toda institucionalización, y por lo tanto la institucionalidad subsidiaria en relación con él. Las instituciones son muletas imprescindibles dada la imposibilidad de

una sociedad humana ordenada por esta espontaneidad de la relación entre sujetos, que se tratan como sujetos. Por eso son subsidiarias. Si no son tratadas así, devoran al sujeto. Ni el mercado ni el Estado marcan el paso de Dios por la historia, sino el sujeto humano en cuanto logra situaciones de reconocimiento con otros sujetos, compartiendo lo que haya.

La institucionalidad, en cambio, se erige en Señor de la historia, y su deificación en el Señor de la historia, en cuanto es vivida e interpretada en función de la ilusión trascendental. Por tanto, la crítica de la ilusión trascendental es el primer paso para poder dar al sujeto humano la posición del centro de la historia, en relación al cual toda institucionalidad es subsidiaria. Pero la crítica no es suficiente, sino solamente un paso necesario. De lo que se trata es de transformar el sistema institucional de una manera tal que de lugar a la vida personal subjetiva reconocida entre sujetos y compartida por ellos. Eso no simplemente en una forma admisible, sino de apoyo. Se trata de una institucionalidad que fomente las posibilidades efectivas del sujeto, de vivir una vida subjetiva.

Que el sujeto pueda vivir como sujeto, tendría que ser el sentido de la propia institucionalidad. Sin embargo, las instituciones no se pueden dirigir hacia el sujeto sin tratarlo como objeto. Las instituciones no pueden ser el ámbito del reconocimiento entre sujetos, porque tal reconocimiento rompe, en cuanto ocurre, la lógica institucional. Pero si pueden asegurar la vida humana de una manera tal que dichas situaciones puedan producirse. Al transformar en función de esta meta el sujeto en su objeto, las instituciones se dirigen a él por su orientación por las necesidades básicas de la vida de todos. Orientar el sistema institucional por las necesidades básicas es un tratamiento del sujeto como objeto, que promueve la posibilidad de una vida entre sujetos que se traten como sujetos. Sin embargo, orientar la institucionalidad por las necesidades básicas, significa organizar la vida de una manera tal, que cada uno por su trabajo puede lograr un sustento digno. Eso implica un control consciente de la ley del valor y una planificación socialista adecuada a tal finalidad, en los términos que hemos analizado anteriormente. La condición institucional subsidiaria en relación con una vida subjetiva que se desarrolla lo más posible, llega a ser, por tanto, este control consciente de la ley del valor en

forma de la planificación socialista. La razón es que la espontaneidad subjetiva no es capaz de asegurar por sí misma tal satisfacción de necesidades básicas, y necesita, por lo tanto, como complemento, las relaciones mercantiles conscientemente controladas como muleta indispensable de su desarrollo. Es imprescindible que el sujeto sea tratado como objeto en estos términos, para que se pueda recuperar como sujeto.

A eso se resiste la sociedad burguesa por la mitificación trascendental. Agranda ciertos aspectos de la subjetividad humana mucho más allá de lo que efectivamente puede cumplir. Aparece el rechazo de la justicia expresada por la orientación de toda institucionalidad, hacia las necesidades básicas en nombre de la relación subjetiva directa de la caridad del amor al prójimo. La caridad es presentada ahora como aquel remedio que hace prescindible la transformación socialista de la sociedad. La sociedad burguesa es buena, los hombres son malos. Si fueran buenos los hombres, y tuvieran más amor al prójimo, entonces la pobreza y el sufrimiento tendrían su solución. *En vez de justicia, caridad.* El argumento de esta caridad es la contrapartida piadosa de la deificación del mercado en la versión liberal.

Pero se pide aquí a la caridad algo que no puede dar. En efecto, ella no puede alcanzar su fin de consolar los sufrimientos si rechaza las mediaciones institucionales que son condiciones objetivas para poder llegar a ese fin. De hecho, se trata de la forma burguesa de la acción directa que ya habíamos visto antes en su forma anarquista. En sus consecuencias, esta acción directa burguesa es más terrorífica que la de tipo anarquista que, por su rechazo de toda institucionalización, desemboca rápidamente en una situación de la cual solamente una nueva institucionalización puede surgir. El mito de la acción directa de la caridad que se esconde detrás de la mitificación trascendental piadosa de los sujetos buenos, produce una destrucción mayor porque puede encubrir, a muy largo plazo, el rechazo de la justicia como principio de estructuración del sistema institucional mismo. Con esto, destruye precisamente aquella subjetividad en cuyo nombre se autoproclama. En su forma más radical, incluso recuerda conscientemente la analogía con la acción directa del anarquismo: se llama entonces anarco-capitalismo.

Pero la satisfacción de las necesidades básicas —poder contar a partir del propio trabajo con alimentación, techo, salud, educación, etc. no equivale a la satisfacción de *todas* las necesidades. Ningún sistema institucional satisface jamás el conjunto de todas las necesidades. A la satisfacción de éstas se llega por la relación subjetiva entre sujetos que comparten lo que haya, sin excluir potencialmente a nadie. Ahora bien, para que esta satisfacción de las necesidades pueda progresar, la satisfacción de las necesidades básicas es condición objetiva, pero no es más que eso. Por lo tanto, aparece una tensión entre el nivel de satisfacción de las necesidades básicas institucionalmente organizado, y la satisfacción de las necesidades que, muchas veces, rompe institucionalizaciones y comparte la vida en el reconocimiento subjetivo. A partir de esta tensión se reproduce constantemente la imaginación trascendental, y a la luz de ella es desarrollada la satisfacción de las necesidades que tiene que recurrir a reformulaciones de la satisfacción de las necesidades básicas como mediación institucional necesaria de su realización. Por esta razón la satisfacción de las necesidades básicas no es algo estático, sino que se desarrolla con el proceso histórico mismo. Sin embargo, la dinámica de este proceso proviene de la imaginación trascendental como idealización de la satisfacción subjetiva de las necesidades, que plantea por la mediatización institucional, el cambio de las mismas instituciones.

De este mismo ámbito nacen también los valores. Lograr conformar el sistema institucional según las necesidades básicas es condición de la liberación, no su cumplimiento. La libertad es mucho más que eso pero en sus muchas dimensiones nace también de la contrastación con la imaginación trascendental. En la relación subjetiva no sólo se comparten objetos sino que se da también un reconocimiento. A partir de este reconocimiento surgen las emancipaciones y la imposibilidad de tolerar las opresiones, discriminaciones y explotaciones. Todas las emancipaciones surgen a partir del reconocimiento vivido entre sujetos, reconocimiento que va más allá de cualquier frontera discriminatoria erigida entre ellos, en cuanto es pensado hacia el límite de la imaginación trascendental. El sujeto, al compartir con otros y reconocerse mutuamente, rompe las fronteras y los límites hacia la universalidad

de todos los hombres. Ninguna discriminación —ni racial, ni de sexo ni de naciones—, resiste a tal horizonte de liberación.

Ahora bien, aunque ninguna de estas emancipaciones tendría factibilidad si no es en el marco de una institucionalidad orientada hacia la satisfacción de las necesidades básicas, en cuanto se hacen conscientes y las discriminaciones correspondientes insoportables, no pueden realizarse tampoco sin que la propia institucionalidad sea transformada en su apoyo. La mediatización institucional es siempre necesaria para que el sujeto, en sus relaciones subjetivas, pueda vivir libremente. Que la satisfacción de las necesidades básicas sea el centro de la institucionalidad, es solamente el comienzo. Más allá de esta satisfacción, todas las emancipaciones humanas deben encontrar en el sistema institucional en desarrollo su contrapartida objetivada, pues si bien las emancipaciones aparecen como necesidad a partir de las relaciones entre sujetos que se reconocen, necesitan de una respuesta institucional para afirmarse y generalizarse.

Por tanto, no se trata únicamente de una institucionalidad que responda económicamente a la satisfacción de las necesidades básicas. Se trata de una conformación del sistema político que corresponda a los derechos básicos que tienen que respaldar, institucionalmente, las emancipaciones que surgen a partir del desarrollo de las relaciones entre los sujetos que se reconocen. Sin embargo, la satisfacción de las necesidades básicas es última instancia en el sentido de que ningún derecho político es sostenible sin inscribirse en este marco material.

Habiendo llegado a este punto del análisis, podemos sustentar ahora la tesis de que toda dinámica de la historia humana nace de la satisfacción de las necesidades. pensada en referencia a la imaginación trascendental de su plena satisfacción. Pero la satisfacción de las necesidades es sólo una expresión para la relación de reconocimiento entre sujetos que comparten lo que haya. De los sujetos que se reconocen mutuamente y llevan este reconocimiento hasta el nivel de la imaginación trascendental, surge la dinámica de la historia. En cambio, del hecho de que esta relación entre los sujetos no puede prescindir de la mediatización institucional, surge la dominación.

Sin pretender abarcar el conjunto de las razones de la dominación, tenemos que mencionar una que está vinculada con nuestros análisis anteriores y que tiene una raíz inevitable. Se trata de la función de la coordinación de la división social del trabajo en los términos de las relaciones mercantiles y de la planificación, y cuya institucionalización se vincula con la imposibilidad de un conocimiento perfecto. Esta coordinación contiene siempre un elemento de dominación, a la vez que es la instancia de la organización de todo el proceso de producción y, por tanto, de la organización de la eficacia formal y técnica del proceso productivo. Del tipo de mediación de esta dominación con la satisfacción de las necesidades, depende el grado y tipo de explotación y opresión que esta dominación genere. Al ser toda la sociedad, incluyendo la división social del trabajo, el ámbito de la libertad humana, la realización de esta libertad y la consiguiente subordinación del proceso de producción a la satisfacción de las necesidades básicas de todos, genera una constante tensión con la dominación que desemboca en situaciones de luchas de clases de varios tipos.

Desde el punto de vista de la satisfacción de las necesidades, se trata de una reestructuración de la dominación tal que, efectivamente, sea posible minimizar la explotación y opresión resultantes de la dominación a partir de la satisfacción de las necesidades básicas. Efectivamente, en sentido estricto no se puede plantear con realismo la abolición de la dominación, sino tan sólo su transformación en el sentido de que la vida de todos sea lo mas digna y humana posible. Más que del control consciente de la ley del valor, se trata del control consciente de todo el proceso de institucionalización y, en este sentido, del control democrático de la dominación. La abolición de la dominación en sentido estricto es la ilusión trascendental de progresos infinitos, o es la mitificación trascendental de acciones directas. Estos son los dos ángeles que impiden el ingreso al paraíso definitivo, y que lo impiden con espada.

Ocurre una inversión en el interior mismo de la sociedad humana. Por un lado, solamente a partir de la vida que se revela en el reconocimiento de los sujetos en comunidad, se percibe que esta vida tiene sentido y que en la imaginación trascendental tiene el sentido de una vida plena. Por otro lado, solamente en medio de la

inevitabilidad de la mediación institucional, que es dominación, y como tal, administración de la muerte, esta misma vida puede ser afirmada. Por consiguiente, la muerte no es sólo parte de la vida, sino que, en cierto sentido, es también su soporte. Es decir, se trata de una vida que se vive por la inversión de ella misma y que se sustenta pasando por su contrario. Se trata del mundo invertido en un sentido que ya fuera enfocado por Hegel al hablar de "verkehrte Welt".

Esto nos permite una última reflexión sobre el método seguido. Al iniciar nuestra discusión de la metodología de Popper, insistimos en el hecho de que a partir de las ciencias empíricas aparecen dos tipos de mundos imposibles, uno de los cuales es rechazable *a priori.* Se trata, por un lado, de los mundos imposibles por ser lógicamente contradictorios, los que se rechazan *a priori* y, por tanto deductivamente, por su imposibilidad. Por consiguiente, la crítica de esta imposibilidad es exclusivamente negativa y no contiene ninguna superación. Por el otro lado, se trata de los mundos imposibles a partir del descubrimiento de los respectivos principios de imposibilidad humana, y de los cuales dijimos que siendo imposibles, no son lógicamente contradictorios. Su imposibilidad es inductiva y, en consecuencia, lógicamente *a posteriori,* aunque subyace *a priori* a toda actividad tecnológica humana.

A este conjunto de mundos imposibles lo llamamos conjunto de mundos imaginariamente posibles. En las ciencias empíricas aparecen por negación de los principios de imposibilidad humana y positivamente, por los supuestos teóricos implícitos de los conceptos trascendentales de estas mismas ciencias empíricas. En el conjunto de mundos de posibilidad imaginaria existen, por tanto, el *perpetuum mobile,* hombres omniscientes, una productividad ilimitada del trabajo humano, un tiempo no sucesivo y un espacio no discreto. La crítica de estos mundos no puede ser puramente por negación, porque su imaginación forma parte metodológica de la propia ciencia empírica. Como contrapartida a estos mundos de posibilidad imaginaria encontramos los mundos de la imaginación trascendental que resultan de un proceso de idealización progresiva infinita a partir de la experiencia subjetiva de la relación libre entre sujetos que se reconocen mutuamente.

Nuestro análisis ha mostrado que los mundos de posibilidad imaginaria y los de imaginación trascendental coinciden en el sentido de que los conceptos trascendentales de las ciencias empíricas contienen una contradicción dialéctica, cuya eliminación los transforma en la imaginación trascendental. Luego, la ciencia empírica, mediante sus principios de imposibilidad humana y sus conceptos trascendentales, desemboca, siguiendo exigencias de consistencia, en la imaginación trascendental por intermedio de la posibilidad imaginaria.

Ahora bien, tomando en cuenta el paso de la posibilidad imaginaria a la imaginación trascendental por la eliminación de la contradicción dialéctica de los conceptos trascendentales de las ciencias empíricas, el punto de partida de las ciencias empíricas resulta aparente. El verdadero punto de partida lo constituye la imaginación trascendental, y el acercamiento a la realidad vía posibilidad imaginaria y su transformación en ciencia empírica, es la consecuencia. Efectivamente, la realidad es la que está en el origen de la ciencia empírica; no la empiría. Dentro de esta realidad aparece la imaginación trascendental que va penetrando por transformaciones todo lo otro, hasta llegar a una ciencia empírica que transforma la realidad en empiría y que correspondientemente, la restringe. Así pues, la imaginación trascendental es la trascendentalidad originaria; las otras trascendentalidades se derivan de ella.

Sin embargo, es este hecho de que la imaginación trascendental está implicada en las propias ciencias empíricas y su método, el que recién nos permite afirmar definitivamente que ella no puede ser lógicamente contradictoria. Si lo fuera, las ciencias empíricas tendrían que serlo también; y, a la inversa, si las ciencias empíricas no lo son, la imaginación trascendental tampoco puede serlo.

La importancia de esta reflexión reside en el hecho de que el mundo imaginario por la imaginación trascendental no se puede describir sino en términos universales. Dado que todo lenguaje descansa sobre términos universales y no nos podemos comunicar sin lenguaje, la imaginación trascendental solamente la podemos efectuar en forma apelativa, esto es, una forma de lenguaje que es más propia del lenguaje poético y mítico. Si el mundo así descrito

fuera lógicamente contradictorio, sería *a priori* descartable. Por lo tanto, hace falta una reflexión propia para mostrar que no es lógicamente contradictorio, aunque no sea posible describirlo en los términos conceptuales en referencia a los cuales es desarrollada la lógica formal. En el grado en que la ciencia empírica es lógicamente consistente, lo es también la imaginación trascendental. Evitamos así tener que discutir el problema de hasta qué punto el propio concepto de consistencia lógica es un concepto trascendental de la lógica, y no algo, que efectivamente en alguna teoría empírica esté dado.

6. El espacio teológico de la reflexión metodológica

A partir de nuestra reflexión metodológica, aparece un posible espacio teológico en cuanto tenemos que aceptar, teóricamente, un espacio intermedio entre lo humanamente posible y lo lógicamente contradictorio. Ese es nuestro resultado. Los principios de imposibilidad de las ciencias empíricas describen imposibilidades para la acción humana, y lo que afirman como imposible, no es lógicamente contradictorio. Detectamos de esta manera un conjunto de mundos pensables que se intercala entre lo humanamente posible y lo lógicamente contradictorio.

Este conjunto de mundos pensables pero humanamente imposibles, se nos desdoblaba en dos: a partir de los principios de imposibilidad el mundo de lo posible imaginario —que es humanamente imposible y a partir del reconocimiento intersubjetivo dentro de un conjunto material y sensual, fluidamente compartido, la imaginación trascendental. En el marco de este desdoblamiento aparecían ilusiones humanas, que pese a esta imposibilidad, sostienen la posibilidad humana de ocupar este espacio de lo imposible. Según el desdoblamiento indicado, aparece la ilusión trascendental que pretende poder realizar lo posible imaginario por progresos infinitos, o la mitificación trascendental que pretende poder realizar el objeto de la imaginación trascendental por la acción directa. En ambos casos se trata de formas ilusorias de ocupar lo imposible en nombre de posibilidades humanas, las cuales desembocan siempre en destructividad frente a la vida humana al imposibilitar una sociedad humanamente sostenible.

Dentro de este análisis habría que buscar el lugar teológico correspondiente. No pretendemos que las ciencias empíricas tengan o puedan tener una teología. Ciertamente, no la tienen. Sin embargo, pueden tener lugares de reflexión en los cuales se puede ubicar racional y responsablemente una reflexión teológica. Podemos acercarnos al problema a partir de una afirmación muy común entre los científicos empíricos, que sostiene que existe algo así como un ateísmo metodológico de las ciencias empíricas. Según esto, las ciencias empíricas hacen abstracción de cualquier referencia a una acción extrahumana o extramundana para la explicación de los fenómenos empíricos. Ninguna explicación es aceptable a no ser que recurra a causas inmanentes del propio mundo empírico. Sin negar el fondo de tal postulado metodológico, es dudosa la expresión con la cual se introduce. Al afirmar un ateísmo metodológico se hace una pura afirmación negativa que excluye tipos inaceptables de explicación. Bajo este escudo negativo se introduce una afirmación positiva por pura contradicción: buscar las causas netamente inmanentes.

Ahora bien, en términos de esta generalidad las ciencias empíricas no hacen eso. Preguntan más bien cuales son las leyes de la naturaleza, si vemos la naturaleza bajo el punto de vista de las posibilidades humanas. Lo que resulta imposible desde el punto de vista de la acción humana metódica, lo consideramos como leyes de la naturaleza. La polarización no es entre causas extramundanas y causales inmanentes sino entre acción extramundana y acción humana. La ciencia empírica investiga teóricamente los alcances posibles de la acción humana, y determina, a partir de estos alcances, las causas de la acción humana posible. Si se quiere seguir hablando en términos negativos de un ateísmo metodológico de las ciencias empíricas, habría que hablar entonces en términos positivos del antropocentrismo de estas ciencias. En la otra formulación se identifica sin más una ciencia de las posibilidades de la acción humana con un conocimiento de la naturaleza como tal, como cosa en sí.

Pero de esta forma la ciencia empírica asume aspiraciones metafísicas ilícitas. Pretende hablar de *la* naturaleza, cuando sólo habla de las posibilidades de la acción humana frente a ésta. Por eso

no llega a leyes de la naturaleza, sino a leyes de validez objetiva de la acción del hombre en relación a esa naturaleza. Que tal antropocentrismo de las ciencias empíricas sea un ateísmo metodológico puede ser, o una manera de hablar o un *a priori* metafísico que no cabe en las ciencias empíricas. En el primer caso no tiene importancia, aunque sea inconveniente por posibles malentendidos; en el segundo caso, no es lícito desde el punto de vista de la metodología.

Dado este antropocentrismo de las ciencias empíricas, aparece un posible lugar teológico a partir de las imposibilidades humanas que no sean lógicamente contradictorias, es decir, a partir de los principios de imposibilidad que son de imposibilidad de la acción humana. Este espacio teológico aparece a partir de un juicio ontológico que no va en contra de las ciencias empíricas, si bien tampoco se sigue de ellas. Es este juicio constitutivo del espacio teológico el que afirma que es realmente posible para una acción humana lo que desde el punto de vista de los principios de imposibilidad no lo es. Una prueba ontológica de Dios diría: dado el hecho de que es necesario pensar este imposible, y que sin pensarlo, no se puede conocer lo posible, este imposible tiene que ser posible. Pero como no lo es a partir de la acción humana, debe haber un Dios para el cual es posible. Como ya dijimos varias veces, la prueba ontológica lo es sólo para creyentes y, por tanto, no le vamos a adjudicar el carácter de prueba sino simplemente el de un juicio constitutivo que aparece en respuesta a problemas del sentido de la vida humana.

Sin embargo, las ocupaciones del espacio teológico no son necesariamente explícitamente teológicas y se mezclan con ocupaciones humanas ilusorias. Prescindimos aquí de posiciones humanas que serían inmunes a cualquier ocupación de este espacio por un desinterés profundo, aunque parece que las hay menos de lo que se cree.

Más importante es la ocupación del espacio teológico por ilusiones humanas del tipo de la ilusión trascendental o de la mitificación trascendental. El ateísmo moderno se desarrolla más bien sobre la base de tales ilusiones, y no como el resultado de un desinterés humano en la posibilidad de lo humanamente imposible. Aquí

radican el ateísmo marxista y el ateísmo metafísico de las ciencias empíricas camuflado como ateísmo metodológico; también el ateísmo que vimos en Albert y, en general, el ateísmo burgués que aparece con la revolución francesa. Todos estos ateísmos se sostienen o en la ilusión trascendental o en la mitificación trascendental. Pero estas ilusiones no son necesariamente explícitamente ateas; muchas veces usan la religión y la teología como decoración trascendente de las ilusiones que están en su raíz. La teología decorativa puede tener muchas formas. Ya hemos visto aquella de Albert que identifica lo religioso con lo ético-práctico, siendo lo ético-práctico una motivación de progresos infinitos de mala infinitud que se refuerza con motivaciones religiosas y trascendentes. En general, también las teologías panteístas tienden a tener tal función decorativa de ilusiones.

La ocupación teológica del espacio teológico ocurre, con toda nitidez, recién cuando se ha pasado por la crítica de las ilusiones, sea del tipo de la ilusión trascendental o de la mitificación trascendental. Aparece entonces pura y simplemente la imposibilidad humana de realizar lo humanamente imposible, y, limitándonos aquí al análisis de la tradición cristiana, a partir del juicio constitutivo del espacio teológico aparece Dios como aquel para el cual es posible realizar eso que es humanamente imposible. Efectivamente, en la teología actual se ha operado una ruptura con un cristianismo decorativo y motivante de ilusiones trascendentales. A pesar de ello, también es cierto que, sobre todo en los países capitalistas del centro, este tipo de cristianismo bizantino sigue siendo el dominante, tiene a su disposición gigantescos medios de propaganda, apoyo del gran capital y de los gobiernos, y todos siguen a la mitificación de los progresos infinitos de mala infinitud y sus ilusiones trascendentales correspondientes. Siguen al "In god we trust", a condición de que se trate de aquel que está impreso en el dólar.

Sin embargo, detrás de este impresionante poder de un cristianismo que glorifica el poder, aparece una ruptura teológica que rompe con la degradación de la religión como una simple decoración y motivación de ilusiones trascendentales. En parte es una ruptura más bien de la teología académica, pero especialmente en el Tercer Mundo, y en su forma cristiana, particularmente en América Latina

como aquel continente del Tercer Mundo que tiene más tradiciones cristianas, la ruptura aparece a partir de movimientos populares de liberación que se expresan en el ámbito de las Iglesias cristianas y son acompañados por pensamientos teológicos de ruptura con el cristianismo decorativo del poder burgués. Esta teología aparece como *teología de la liberación.*

Las rupturas de la teología académica en los países del centro y de la teología de la liberación en el Tercer Mundo, tienen muchos elementos en común, pero también algunas diferencias fundamentales. Dado que esta ruptura aparece en términos de las imposibilidades humanas, las diferencias indicadas las podemos analizar a partir del desdoblamiento de estas imposibilidades en la posibilidad imaginaria y la imaginación trascendental. Suponemos que en relación a ambos la crítica de las ilusiones se ha llevado de una manera tal que se excluye tanto la ilusión trascendental como la mitificación trascendental, es decir, los progresos infinitos y la acción directa como camino para hacer posible tales imposibilidades.

Aparece entonces una reflexión teológica a partir de la posibilidad imaginaria en tanto espacio de la imposibilidad humana. Como ya vimos anteriormente en la discusión acerca de las posiciones teológicas de Albert, una teología correspondiente, si se hace en términos cristianos, puede afirmar su posibilidad solamente en cuanto afirma a Dios como aquel que algún día transformará esta tierra en otra que será una tierra sin muerte, y que puede serlo porque las posibilidades imaginarias se han hecho reales por la acción de Dios. En términos sintéticos se expresa a este Dios como aquel que resucita a los hombres de entre los muertos. Para poder hacerlo tiene que ser todopoderoso y por tanto, el creador del mundo, y para hacerlo efectivamente tiene que ser el Dios del amor que por su amor a los hombres al fin los salva. Se trata, por un lado, de una teología objetiva en la cual Dios aparece como sujeto actuante y, por el otro, de una teología que sustituye la ilusión trascendental como racionalización de las posibilidades humanas más allá de lo posible, por una racionalización de Dios que puede hacer aquello a lo que la ilusión trascendental solamente puede aspirar.

La teología que aparece a partir de la imaginación trascendental y su imposible respectivo, en cambio, no contradice a esta teología objetiva pero la modifica radicalmente. En esta teología Dios no es, en primera instancia, un sujeto actuante. Sujetos actuantes son los hombres, y sujetos actuantes empíricamente dados son solamente los hombres. Esta teología parte de la relación entre sujetos humanos que se reconocen en medio de la comunión y comunidad de lo que tienen, a partir tanto del amor al prójimo, del trabajo y de la fiesta como de situaciones en las cuales tal reconocimiento se produce. En el grado en que tal reconocimiento se produce, Dios está presente en la relación entre estos sujetos. Así pues, Dios no es primordialmente una construcción objetiva a la cual uno se acerca con la pregunta: ¿existe Dios? sino que es alguien que está presente en cuanto los sujetos se tratan como sujetos. Es decir, la presencia de Dios se actúa; la relación primordial no es entre un hombre-sujeto y un Dios-sujeto, sino entre hombres-sujetos que al tratarse como tales obran la presencia de Dios. Si en la parábola del samaritano el pobre que cayó entre los ladrones y el samaritano mismo son ateos, en su reconocimiento obran la presencia de Dios. Aunque tengan toda las ilusiones trascendentales del mundo juntas, en su reconocimiento como sujetos obran la presencia de Dios. Por supuesto existen problemas de tomar conciencia de eso, pero el hecho fundamental de la presencia de Dios se ha producido.

Si bien en este reconocimiento hay, por tanto, liberación junto con la presencia de Dios, para tal teología la transformación de la sociedad es consecuencia necesaria de esta liberación, y debe ser tal que la nueva sociedad sea un apoyo estructural a esta liberación. De ahí su insistencia en la satisfacción de las necesidades básicas y su tendencia socialista en el grado en que esta transformación socialista, con su posibilidad de una planificación global del proceso productivo, permite tal satisfacción de las necesidades básicas y, consecuentemente, puede ser apoyo objetivo a la liberación y la presencia de Dios en las relaciones subjetivas.

Esta es la razón por la cual la teología de la liberación insiste tanto en no distinguirse de la teología objetiva tal cual, sino en cuanto al método empleado. Insiste más bien en ser una forma diferente de hacer teología; teología desde los pobres, teología desde la predilección de los pobres, teología desde una praxeología. Pero en

cuanto esta liberación para universalizarse aspira a la transformación social, es también evidentemente, teología política.

Sin embargo, aunque la presencia de Dios es una obra que resulta del reconocimiento entre sujetos, por analogía hay que hablar necesariamente del Dios-sujeto. Aunque él sea el sujeto en el interior del cual sujetos humanos se reconocen, no se puede hablar sobre este Dios sino en términos que lo presenta como sujeto. El ámbito del reconocimiento entre sujetos es entonces el reino de Dios en la historia donde se obra la presencia de Dios, que no se puede concebir sino como el Dios-sujeto (7).
Por esta razón aparece un puente con la teología objetiva, puesto que también la imaginación trascendental a partir de sujetos que se reconocen en su aspiración universal es una imposibilidad humana. La esperanza va a considerar al Dios-sujeto como aquel que en contra de las posibilidades humanas la llevará a su plenitud.

Sin embargo, esta plenitud implica todos los elementos de la teología objetiva, en especial, que Dios sea aquel que resucitará a los hombres de entre los muertos. Por eso no hay una contradicción radical pero sí una profunda diferencia en el punto de partida de la reflexión. La teología objetiva reflexiona a partir de un Dios por encima de los hombres que por su amor se dirige a estos. La teología de la liberación, en cambio, es subjetiva y reflexiona a partir de un amor entre sujetos humanos, que es amor de Dios. El amor de Dios no viene de afuera; se hace efectivo en cuanto hay amor entre los hombres. Por eso, desde este punto de vista, es exactamente lo mismo decir que el reino de Dios es obra de Dios o es obra de los hombres, aunque el Dios-sujeto sea considerado como aquel que lo puede realizar en su plenitud. Lo puede, porque los hombres se humanizan a través del amor.

Esto nos permite una última reflexión metodológica generalizada. Del antropocentrismo de las ciencias empíricas se sigue una regla metodológica, que podemos resumir según Feuerbach: El hombre crea a Dios según su imagen. Todo nuestro análisis anterior siguió esta regla. Al hablar teológicamente el hombre crea un espacio teológico y lo llena pensando a Dios a partir de las imposibilidades humanas, y por tanto en conceptos de posibilidades humanas, aunque llevados a sus límites trascendentales.

Si en vez de partir del antropocentrismo de las ciencias empíricas se parte de un postulado de ateísmo metodológico de las ciencias, interpretando este ateísmo en términos metafísicos, la tesis de Feuerbach, implica también una tesis metafísica según la cual Dios es una ilusión del hombre. En efecto, Feuerbach la entendía en este último sentido.

Sin embargo, el partir del antropocentrismo de las ciencias empíricas, es una regla metodológica a la que sigue necesariamente cualquier ciencia de la religión, en cuanto toma el fenómeno religioso como su objeto empírico. Por eso una ciencia empírica de la religión no es teología. Sin embargo, también cualquier teología que sostiene a Dios como una verdad, parte de la regla metodológica de que el hombre creó a Dios según su imagen.

Sin embargo, el punto de vista teológico tiene que ampliar esta afirmación. Esta ampliación la podemos enfocar primero por una ampliación de la expresión de Feuerbach en un sentido, en el cual coincide con lo que él quiere decir. Entonces diríamos: El hombre crea a Dios según la imagen que el hombre se hace de sí mismo. De la idea que el hombre se hace de Dios, se puede derivar la idea que el hombre se hace de sí mismo. De eso se deriva la teoría de la alienación de Feuerbach, que presupone una interpretación metafísica del ateísmo metodológico de las ciencias empíricas. Por tanto Feuerbach podría decir: En cuanto el hombre se hace una imagen verdadera de sí mismo, deja de crear un Dios según esta su imagen. Por tanto, el hecho de que el hombre se crea un Dios, atestigua que el hombre todavía no se conoce a sí mismo. El hombre, entonces, se realiza a sí mismo, y Dios está de más. Evidentemente, allí otro supuesto es la afirmación de la ilusión trascendental en la que el hombre es dueño de todas sus posibilidades imaginarias, lo cual desemboca en la afirmación de progresos infinitos de mala infinitud.

Superada esta ilusión trascendental, el hombre sigue creando a un Dios también en el caso en el cual se conoce a sí mismo. En cuanto el hombre se enfrenta a la posibilidad imaginaria y a la imaginación trascendental, estas imposibilidades no desaparecen por el hecho de que el hombre se reconozca a sí mismo y actúe

correspondientemente. Entonces el hombre que se conoce a sí mismo y que sabe lo que es, sigue creando un Dios que ahora refleja adecuadamente lo que el hombre es. Sin pasar todavía a la *verdad* teológica, podemos distinguir entonces inclusive en los términos de Feuerbach entre Dioses falsos y Dioses verdaderos: en cuanto el hombre no se conoce a sí mismo crea un Dios que refleja una falsificación del hombre, y si se conoce a sí mismo, crea un Dios que refleja el hombre en lo que realmente es. Lo que sigue es que si el hombre nunca llega a conocerse a sí mismo adecuadamente, tampoco producirá nunca una imagen de Dios que refleje adecuadamente al hombre lo que es. La creación de Dioses es ahora una creación de imágenes de Dios, en la cual la búsqueda humana para llegar a saber y ser lo que el hombre es, es a la vez la búsqueda de una imagen de Dios que refleje adecuadamente al hombre en lo que efectivamente es, aunque la búsqueda no llega a un fin determinado.

Hasta este punto seguimos dentro de la regla metodológica según la cual el hombre crea a Dios según la imagen que el hombre tiene de sí mismo. Evidentemente, cuando el punto de vista teológico introduce una afirmación de verdad, tiene que pasar más allá de esta regla metodológica, sin abolirla.

En la visión teológica aparece ahora Dios que crea al hombre según su imagen de una manera tal, que el hombre, sin conocimiento directo de Dios, busca a Dios creándose imágenes de él según su propia imagen. Pero, creado según la imagen de Dios, la búsqueda de Dios por la creación humana de imágenes de Dios, tiene que tender a la imagen del Dios verdadero en el grado en el cual el hombre logra una imagen y realización de esta imagen de sí misma, que corresponde con lo que el hombre es. En esta visión, el hombre que se afirma a sí mismo afirma la imagen de Dios. Haciéndose una imagen de Dios se hace una imagen de sí mismo, que coincide con la imagen de Dios, que el hombre es y que es el Dios verdadero. De esta manera, el desarrollo de la crítica de la religión de Feuerbach desemboca más bien en la teología subjetiva de la teología de liberación.

Por supuesto, se trata de un resultado cuya validez depende completamente de lo que llamamos el juicio constituyente del

espacio teológico, según el cual lo humanamente imposible, a pesar de todo, es posible. Se trata de un juicio ontológico no justificable a partir de las ciencias empíricas, pero que sin duda se encuentra en una relación de coherencia y complementariedad con ellas.

NOTAS

1 Popper, K., "La lógica...", *op. cit.,* pág. 397.
2 *Idem.*
3 Miró Quesada, Francisco, "Conocimiento científico, dialéctica e ideología" en Guillermo Hoyos (ed.). *Epistemología y política.* Bogotá, 1980, pág. 95.
4 *Idem.*
5 Hayek, F. A., "La pretensión...", *op. cit.,* pág. 17.
6 Lechner, Norbert, *El consenso como estrategia y como utopía.* Documento de Trabajo, Número 189, Septiembre, 1983, FLACSO. Santiago, Chile.
7 Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la Liberación.* Salamanca, 1972.
Assmann, Hugo, *Teología desde la praxis de Liberación.* Salamanca, 1973.
Richard, Pablo, *La Iglesia Lafinoamericana.*
Tamez, Elsa, *La Biblia de los oprimidos.* San José, 1979.
Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret.* Madrid, 1982.
Vidales, Raúl, *Desde la tradición de los pobres.* México D. F., 1978.
de Santa Ana, Julio, *El desafio de los pobres a la Iglesia.* San José, 1977.
Dussel, Enrique, Método para una filosofía de la liberación. Salamanca, 1974.